SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY



历史哲学的重建

——卢卡奇与当代西方社会思潮



张西平著



生活·读书·新知 三联书店

三联◉哈佛燕京学术丛书

历史哲学的重建

卢卡奇与当代西方社会思潮

张西平著

生活·讀書·新知 三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard - Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

历史哲学的重建:卢卡奇与当代西方社会思潮/张西平著. -北京:生活·读书·新知三联书店, 1997.9
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-01069-0

Ⅰ.历… Ⅱ.张… Ⅲ.卢卡奇, G.(1885~1971)-哲学思想-研究 Ⅳ.B515

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 08101 号

责任编辑 李学军 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·讀書·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
印　　刷 北京市宏文印刷厂
排　　版 北京新知电脑印制事务所
版　　次 1997 年 9 月北京第 1 版第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32　印张 12.375
字　　数 200 千字
印　　数 0,000—7,000 册
定　　价 19.80 元

此书谨献给我的大别山岁月

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
(Harvard - Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
(原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准)，
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

目　　录

Contents

导　论

（一）

乔治·卢卡奇(György Lukács)是20世纪最著名、最有影响的思想家之一。作为席美尔(Simmel)和狄尔泰(Dilthey)的学生,他年轻时已蜚声于欧洲文坛;他和马克斯·韦伯(Max Weber)过从甚密,与恩斯特·布洛赫(Bloch)是同窗学友;他早年的《灵魂与形式》被认为是存在主义哲学的真正发源地;青年时期的《历史和阶级意识》则被称为"西方马克思主义的圣经";20年代末期,他是法兰克福学派诞生的见证人;50年代后他被视为东欧异端马克思主义的始祖;在文学上他是托马斯·曼(Thomas Mann)最有力的支持者,在戏剧上他又是布莱希特(Brecht)最强烈的对手;他的《审美特性》被誉为第一部系统的马克思主义美学巨著,而晚年收笔之作《关于社会存在的本体论》已成为20世纪最重要的哲学著作。正如他的学生马科洛斯·阿拉马斯(Miklós Almást)说的,卢卡奇的"生活历程构成了一部从19世纪末到新马克思主义这一小段的欧洲思想史"。

然而,卢卡奇一生中影响最大的著作当属《历史和阶级意识》一书,西方有些学者认为,这本书同海德格尔的《存在与时

间》、维特根斯坦的《逻辑哲学论》一起可被称为影响 20 世纪西方哲学的三本经典之作。

卢卡奇的《历史和阶级意识》写于 1919—1922 年匈牙利第一次苏维埃共和国革命前后，这是由八篇不同内容和侧重的学术论文组成的一本论文集，出版时卢卡奇以《历史和阶级意识——马克思主义辩证法研究》的书名发表出版。

从形式上看，《合法性和非合法性》、《关于组织问题的方法》两篇论文侧重于革命实践中产生的理论问题，在政治上表现出作者极左的激进主义倾向。而《罗莎·卢森堡的马克思主义》和《对罗莎·卢森堡〈俄国革命的批评〉的批评考察》两篇文章则反映了作者政治思想上的两个来源：列宁主义和卢森堡的思想，并体现出了他在政治路线上摇摆于卢森堡和列宁之间的特点。

从理论内容上来看，这本著作的最根本特点是重新解释了马克思的哲学思想，如他自己在 1922 年的序言中所说的："重要的不是反对唯物主义，而是完成马克思著作中的历史主义，从而归根到底完成马克思主义作为哲学的普遍性……。"[1]因而这八篇论文中最重要、最有代表性的是《什么是正统的马克思主义?》、《阶级意识》、《物化和无产阶级意识》、《历史唯物主义职能的变化》这四篇文章，特别是《物化和无产阶级意识》一文是卢卡奇专为此书的出版而抽出一段时间集中写出的，这篇文章是全书的理论核心。

由于在这本书中卢卡奇重新解释了马克思的哲学世界观，把历史哲学置于马克思思想的核心，第一次从哲学上说明了异化问题，批评了实证主义和科学主义对马克思主义的解释，从而产生了广泛的影响和持续不断的争论。

在有些学者看来，"卢卡奇是我们这个时代最有才华的思想

家，这不仅是在马克思主义传统中，而且在最一般的意义上也是如此。……卢卡奇是马克思之后最重要的马克思主义者和本世纪最有影响的思想家。"[2]但另一些学者则认为，青年卢卡奇的思想"在许多方面不仅没有促进，反而阻碍了马克思主义思想的发展"，"在歪曲马克思主义方面卢卡奇还是有他的'贡献'的"。[3]

在20世纪思想史上恐怕很难找到像卢卡奇这样集荣誉与诋毁于一身的大思想家。究竟是什么原因使那么多研究者对他如此崇敬，把他奉为左翼思想的"神明"，与此同时又有那么多研究者对他如此反感，始终把他作为批判的对象？卢卡奇思想的奥秘在哪里？本书就是对卢卡奇思想之谜的一个探索，是对半个多世纪以来绵延不绝的卢卡奇争论所提交的一份新的答案。

（二）

《历史和阶级意识》在形式上的一大特点在于它是由八篇文章组成的一本论文集，而不是有着完整形式的学术专著。这个特点给解读青年卢卡奇的思想带来很大的困难，如何从不同内容的八篇论文中，解析出他深层的逻辑结构成为一个重要的问题。本书的理论目标就在于此。在我看来，形式上的分散丝毫未影响青年卢卡奇的思维逻辑，他自己在原版序言中也说，尽管这本书是由八篇论文组成，但它"确实是一个明确的整体"。[4]这个整体在我看来就是他提出了一个历史哲学的框架。

因此，在本书的写作中我不是按照原书的文章顺序来逐篇研究的，而是抓住了卢卡奇自身的逻辑思路对他的历史哲学逐章展开了梳理、探源和评析。

第一章《本体论的重构》揭示了卢卡奇理论的逻辑起点——历史概念。他把历史作为马克思主义哲学的本体论基础，以此来批判自然主义对马克思哲学思想的曲解，从而揭开了关于马克思哲学本质的长期论战。卢卡奇的历史概念不仅仅在马克思哲学的意义上，在更广泛的一般哲学意义上都产生了深远的影响，它成为本世纪初欧洲大陆人文主义哲学思潮重建的一个重要标志。在这一章中我详尽分析了历史概念的由来、功能和作用，并对马克思的自然历史理论做了重新的说明，使我们对卢卡奇的核心概念——“历史”有了一个全方位的了解。

历史是人的实践活动的产物。一旦把历史确定为哲学的本体论，实践就自然被推到了它的理论中心。这样在第二章《实践哲学的探求》中，我深入分析了卢卡奇实践理论的基本内容，讨论了他实践理论的得失。正是在这个分析中我阐发了马克思的实践唯物主义的理论，并把其确定为马克思哲学的本质所在。

当青年卢卡奇把历史置于本体论的基础，把实践置于历史哲学的中心时，人道主义的问题就自然被凸现了出来。第三章《人道主义的向往》就是围绕这一主题展开的。异化和人道主义是两个紧密相联的概念，卢卡奇对资本主义条件下异化的分析和批判，对人道主义的肯定，使他赢得了巨大的声誉，他的这个分析影响了整整一代欧洲左翼知识分子，尤其当 1934 年马克思的《巴黎手稿》首次发表后，他的异化理论进一步得到证实，有力地加强了他在欧洲思想界的地位。以马克思的“实践的人道主义”为准绳，作者在这一章中对这个曾长期争论的理论问题谈了自己的观点。

当卢卡奇把人道主义确立为马克思哲学的主题，把对人的异化状态的批判作为恒久的使命时，他的“浪漫主义的反资本主

义"的倾向已溢于言表。这样浪漫主义就构成了他的历史哲学的一个重要特征,他的这一倾向对法兰克福学派的哲学家们产生了深远的影响。在第四章《浪漫主义的回声》中,作者系统地梳理了青年卢卡奇的浪漫主义观点,并从一般哲学的意义探求了自然科学与人文科学、技术与人生的关系,试图给予历史理性和浪漫主义这一矛盾一个恰当的说明。

如果说对异化的批判是从反面展示了他的人学辩证法,那么,他确立的总体性的辩证法理论则从正面阐述了自己的历史的辩证法、人的实践活动的辩证法。这正是他在《历史和阶级意识》一书中所追求的目标。本书的第五章《总体性的辩证法》展开了卢卡奇的这一理论。

总体性的辩证法是人的实践活动的辩证法,而人的实践活动的展开有赖于他的阶级意识是否成熟,人在历史活动中能否突破"地位意识",而从"阶级意识"的角度来把握自己,这关系到实践活动的成败。这样,阶级意识理论就被青年卢卡奇置于了他的历史哲学的顶端,成为其哲学体系的最后发动者。因而,在第六章《阶级意识的重荷》中我系统研究了卢卡奇的阶级意识理论,分析这一理论的矛盾与困境。

如果从卢卡奇历史哲学理论本身的演进来看,从历史到阶级意识,这个逻辑的推论已经完成,此时我们方可理解此书为何定名为《历史和阶级意识》。但对其理论的深入分析到此还不能终结,因为我们还尚未揭示出卢卡奇历史哲学的理论来源。这样就自然引出了全书的第七章《黑格尔哲学的复活》,这一章不仅是对卢卡奇理论发生的探源,也是对其理论研究的一个深化。因为无论是在《历史和阶级意识》1922 年版的序言中,还是在 1967 年的英文版序言中,卢卡奇都认为对黑格尔哲学的解释构

成了这本书的最重要的理论特点。只有在完成了对卢卡奇历史哲学与黑格尔哲学的比较研究以后，我们才获得了对他的历史哲学一个理论与历史的整体认识。

(三)

在研究的方法上本书有三个明显的特点，提请读者注意。

第一，虽然全书的理论重点是放在《历史和阶级意识》这本著作上，但对卢卡奇历史哲学思想的分析则是放在其一生思想发展的整体中加以考察的。这样，作者用了一定的篇幅介绍了卢卡奇早年的思想，使我们对他在写作《历史和阶级意识》时的基本理论倾向、思想来源有一个较为充分的了解。笔者认为对于研究像卢卡奇这样有着丰富学养，从传统欧洲人文哲学背景走向马克思主义哲学的知识分子，不这样入手是绝对不行的。实际上也正是从这种联系中我们看到了马克思的哲学是如何作为一种深刻的社会历史哲学同欧洲哲学和人文传统紧密联系在一起的，直到今天如果我们脱离了这个联系去孤立地讨论马克思主义哲学的所谓原理问题，那就很容易把具有着强烈历史感的马克思哲学变成“经院哲学”的讨论。

另一个维度是卢卡奇的晚年思想，特别是他的未竟之作《关于社会存在的本体论》。作者在本书的写作研究过程中，同时与朋友们合译了《关于社会存在的本体论》[5]一书。这样对青年卢卡奇与老年卢卡奇的比较研究构成了全书研究的一个重要方面。

正是我们始终把青年卢卡奇的历史哲学放在其一生理论生

涯中加以考察，所以作者在这里呈现的卢卡奇思想是一个较为完整的思想体系。这也是作者所努力追求的理论目标之一。

第二，《历史和阶级意识》作为"西方马克思主义的圣经"，使卢卡奇的历史哲学思想在20世纪西方思想史上产生了持久性的影响。对卢卡奇与当代西方社会思潮关系的研究构成了本书内容的一个重要方面。这方面内容的展开是完全必要的，它不仅仅是卢卡奇思想影响的一个具体展开，也是我们加深理解和认识他的历史哲学的一个重要方法。因为正是在这种对话史中，我们方能更看清他理论的内在结构，它自身的困境与问题。同时我们也正是从这种关系史的研究中把卢卡奇历史哲学的问题扩展为一个更为普遍的哲学问题，一个当代西方哲学的问题，从而使我们能从当代西方哲学的发展脉络中反顾卢卡奇的思想。

卢卡奇的弟子，匈牙利哲学家赫勒曾说过，西方新左派的贡献就是把《历史和阶级意识》重新引进到当代西方哲学之中，使其成为重新解释马克思的武器，成为西方左翼思潮的重要源头之一。在一定的意义上甚至可以说，整个西方马克思主义的产生与发展的过程，就是新左派的思想家们不断地同青年卢卡奇对话的过程。不了解这一点就无法把握住卢卡奇在20世纪思想史上的地位，同时也就看不清当代西方哲学思潮的全貌。这点在对法兰克福学派的研究中表现得最为明显。

重新研读马克思，回答卢卡奇及西方马克思主义所提出的部分理论问题成为全书写作的另一个特点。理论必须是彻底的，只有是彻底的，它才是自律的，才是有说服力的。追求一种理论上的彻底性是作者坚持的基本原则，为了保持这种彻底性，作者严格地在学术和理论自身的范围内来讨论书中所有

的问题。

依据这个原则，作者对马克思的哲学思想进行了重新解释和理解，并把"实践唯物主义"确立为它本质的特征。从这个本质特征出发，作者不仅高度评价了卢卡奇历史哲学的价值，也深入地分析了他的理论的不足与失误，同时也对许多传统哲学的解释进行了反拨和新的说明。或许这会引起争议，但作为一种理论的研究，作为对马克思历史哲学的一种探求，这是必不可少的。

注　释

〔1〕 乔治·卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页4。（以下同上）

〔2〕 Tom Rockmore, lukács today, Boston, 1988, P.3.

〔3〕 Б·Н·别索诺夫：《在'新马克思主义'旗帜下的反马克思主义》，中国人民大学出版社，1983，页63。

〔4〕 同上，页46。

〔5〕 乔治·卢卡奇：《关于社会存在的本体论》，重庆出版社，1994。

第 1 章

本体论的重构

在《历史和阶级意识》的序言中，卢卡奇开宗明义地指出："我们的任务，即构成本书基本观点的基本信念，就是理解马克思主义方法的实质并加以正确的运用。"[1]尽管卢卡奇再三声明这些文章只是对马克思理论和思想的一种理解和说明，但实际上解释也就是重构，他从自己的立场出发重建了马克思主义哲学的本体论。

一、青年卢卡奇的历史理论

卢卡奇以什么样的本体论来作为马克思主义哲学的基础呢？换言之，《历史和阶级意识》的最基础范畴是什么呢？由于这本书是由八篇论文组成的，在形式上没有一个严格的逻辑体系，这就给后人的理解留下了广阔的天地。有人认为这本书的最基础范畴是异化概念，[2]有人则认为是阶级意识概念，[3]还有人认为是辩证法范畴；[4]有的还认为是总体性范畴，[5]可谓众说纷纭，莫衷一是。

我认为《历史和阶级意识》的最基本范畴，或者说卢卡奇重构马克思哲学的基础是历史概念。正如他本人所说的："在这里，我们的基本前提是确信，在马克思的理论和方法中，理解社会和历史的真正方法被发现了。这种方法完完全全符合历史的观点，因而这种方法必须不断地被运用于马克思主义本身。"[6] 所以，历史就是他所理解的马克思主义哲学的本体论，只有弄清了历史概念的含义和功能，才能真正把握住卢卡奇的基本思路和全部体系，进而对其做出客观的评价。

1. 历史概念的提出

卢卡奇的《历史和阶级意识》写于1919—1922年，这是一段风云动荡的岁月。1917年俄国十月革命的胜利对国际共产主义运动和整个欧洲的革命形势产生了巨大的影响，1918年德国爆发了11月革命，1919年3月爆发了匈牙利革命并成立了匈牙利苏维埃共和国，1919年3月第三国际成立。这些革命的事件不仅在政治上引起了社会主义运动的进一步分化，而且在理论上开始了一个新旧理论激烈冲突，重新探索的时期。巴伐利亚苏维埃共和国由于艾伯特政府的武装干涉镇压而失败，匈牙利革命在国际帝国主义武装进攻和社会民主党右派领袖的叛卖下被扼杀。这就使人们进一步认清了第二国际的理论，从而促使对马克思主义的根本问题进行理论反思。

《历史和阶级意识》就是卢卡奇这一时期的革命实践在理论上的反映和总结。正如他后来所说的："我的真正的、强化的学徒时期是在专政期间和专政垮台以后才开始的，那时一部分共产党人开始学习并且设法掌握真正按共产党人意义理解的马克思主义。"[7]

批判第二国际的科学主义和自然主义

以伯恩斯坦、考茨基为代表的第二国际机会主义者修正马克思主义理论的一个重要方法是从历史问题入手。伯恩斯坦说得很清楚："马克思主义基础中的最重要环节，也可以说贯串整个体系的基本规律，是它的特殊的历史理论，这一理论被命名为唯物史观。整个体系在原则上是同它共存亡的。……因此，对于马克思主义的正确性的任何探讨都必须以这一理论是否有效和怎样有效这一问题为出发点。"[8]所以，历史的问题，由此而来的历史和自然的关系问题，历史观和自然科学的关系问题成为他们经常谈论的一个课题。

首先，伯恩斯坦和考茨基把历史观和科学对立起来。他们认为唯物史观只不过是"一种世界观，一种倾向，一种思想和要求的体系，而不完全是科学"。伯恩斯坦断言，因为科学社会主义无法提供与经验和逻辑吻合的客观根据，因而它"就不再是科学，而是以主观灵感、以单纯的愿望和想象为根据了"。[9]显然，伯恩斯坦是以经验的、逻辑的科学为尺度来衡量科学社会主义和唯物史观的，这样自然科学成了一切事物的标准，唯物史观反成了附庸。奥地利的阿德勒在《马赫战胜了机械唯物主义》一书中就提出了"整个自然界是思维适应的客体"，并非全部自然事实都是受历史和经济影响的，他说"有些思想对象，在人类历史时期，只发生较小的变化，或者几乎完全没有变化……"。[10]这样，阿德勒就割断了历史和自然对象的联系，照此推理，唯物史观很难具有世界观的功能，因为历史和经济对自然没有什么影响。

由历史观引出一个更根本的问题就是历史和自然的关系问

题。考茨基的论述很有代表性。他对社会历史的理解与其说是从唯物史观出发，不如说是从社会达尔文主义出发的。他把社会看作是“带有特殊规律的自然界的特殊部分，而这些规律，如果愿意的话，可以称为自然规律，因为就其实质而言，前者同后者没有任何差别”。[11]这样考茨基实际上把社会关系自然化，把历史归为自然。他甚至认为各民族和各阶级的繁荣、成长和灭亡都依赖于当时社会形态是“促进还是削弱了社会欲”，“人类的社会欲”[12]成了历史发展的根本。显然，这就把社会的发展过程等同于生物的进化过程，用达尔文主义取代了唯物史观。

卢卡奇针对这种自然主义和科学主义的倾向，同第二国际的理论家们展开了针锋相对的论战。卢卡奇说，第二国际的修正主义者都崇拜事实，认为自然科学通过实验室观察、抽象得到的事实是最纯正的事实，最科学的事实。马克思主义的理论应该从这样的事实出发。卢卡奇认为他们对自然科学的这种看法是完全错误的。他从三个方面做了深入的分析。

第一，从自然科学的方法来看，它是一种抽象的研究方法。这种方法把整体分离成个别，把联系的事实变成孤立的事实，学科越分越细，方法越来越抽象。卢卡奇说，资本主义社会的发展尤其如此，它把生产过程通过分工变得越来越精细，结果生产过程成了孤立的事实。“所有这些都改变了社会的现象和这些现象被认识的方式。”[13]所以，卢卡奇认为这种非常科学的方法实际上是很不科学的，原因就在于“它没有看到并去说明作为其依据的事实的历史性”。[14]

第二，从自然科学的特点来看，它是把现象和本质区别开来，以本质为其研究对象。这样，这种过程就被归为一种纯粹的数量关系，卢卡奇认为这个特点本身是无可非议的，把现象和本

质相区别“是真正科学研究的首要前提”。[15]但他强调的是在这样做时，必须看到这些事实的“内在结构本质上是历史的”。正因为这些事实本身的历史性质，现象才是本质的必然反映。

第三，从自然科学产生的条件来看，科学事实的“纯粹性”“准确性”本身就是历史的产物，是在一定历史条件下所产生的结果。卢卡奇说：“按它们的客观结构，它们还是确定的历史时代的产物，即资本主义的产物。”[16]

显然，历史是卢卡奇同第二国际理论家抗衡的根本武器。当他们崇尚自然时，卢卡奇崇尚历史；当他们把自然科学作为衡量一切的标准时，卢卡奇则把历史科学(历史唯物主义)作为衡量一切的标准；当他们把历史归为自然时，卢卡奇则把自然归为历史。与第二国际的理论反其道而行之，这就是卢卡奇从自然走向历史，把历史作为其研究起点的动因之一。

解决资产阶级哲学留下的二律背反

费希特说：“一个人选择哪一种哲学，就看他是哪一种人。”作为哲学家的卢卡奇把历史作为理论的起点还有其内在的理论动因，这就是从理论上清算旧有的哲学信仰。作为席美尔(Simmel)和狄尔泰(Dilthey)的学生，卢卡奇青年时期已蜚声于欧洲文坛。他崇拜过康德，追随过费希特，信仰过黑格尔。以后，在他走向马克思主义的动荡岁月中，政治斗争和理论冲突交织在一起，构成了“理论的双重生命”。[17]但重点仍是理论上的，这就是他自己说的“对现实的新态度，逐渐克服旧的(仍然是着重认识论的)立场。这种思想立场的重新定向过程，是20年代的特点”。[18]

所以，我们必须进一步从哲学思维的逻辑上进行研究，才能

更深入地看清青年卢卡奇走向历史本体论的必然性，认清他在《历史和阶级意识》中是怎样“不断地修正哲学基础”[19]而寻找到新的出发点的。

卢卡奇首先从宏观上分析了近代哲学的特征和本质。他认为近代哲学的根本特征就在于它“产生于意识的物化结构之中”。这种“意识的物化结构”(reified structure of consciouness)指的是近代哲学从对客体的研究转向对主体的研究，从而发生了认识论的转向，从意识出发构造对象成为这一时期哲学的根本特征。例如，笛卡尔的“我思故我在”就是一个很典型的命题。“它拒绝承认世界是某种已经出现的、独立于认识主体的东西(或例如由上帝所制造的)，而情愿把它想象为它自己的产物。”[20]对理性的崇拜，对人的主观能力的颂扬构成了近代哲学的主旋律，似乎一切都是人的理性呼唤出来的，自然成了科学的奴隶，客体成了主体的产物。所以，卢卡奇认为近代哲学的根本问题就是这种普遍的理性体系和存在根据之间的关系问题，也就是近代理性主义和客观存在之间的关系问题，对这个根本问题的理解是解开全部近代哲学之谜的钥匙。因为在他看来，一旦理性主义想赋予自己的理论体系塑造一切的功能，要把全部客观存在都纳入理性的范畴时，它的问题就暴露了出来，在这种情况下客观存在就“侵蚀融解了全部体系”。[21]

在这个大的理论背景下，卢卡奇通过具体解剖康德的哲学，说明了近代资产阶级哲学的这一根本矛盾。[22]一方面，康德以其特有的“德国式的热情”高举起理性主义的旗帜，颂扬人的解放。正像哥白尼再不能忍受太阳是围绕地球运转的天体学说一样，康德再也无法忍受人的认识要围绕自然旋转的说教。一切都要颠倒过来！“人要为自然立法。”不是认识符合对象，而是对象符合

认识，主体成为哲学王国中灿烂的太阳，一切都要在它的光辉普照之下。另一方面，他的"自在之物"的概念显得格外含糊、矛盾。它既被当作"感性的来源"，又被看成"认识能力的界限和局限"，还被奉为形而上学中的自由、灵魂不死和上帝。卢卡奇就是紧紧抓住了这个内在矛盾，展开了他对康德哲学的分析。

卢卡奇认为康德在这里存在着一个形式和内容的矛盾。从形式上看，有一个体系的功能问题。就认识过程而言，在感性这个环节有时间和空间这两种先天的感性直观形式，它们像吸铁石一样，统摄着零碎的感觉材料，使其具有普遍性和必然性。在知性这个认识环节有根植于"自我意识"的先天的思维形式——十二对范畴。卢卡奇说，这里康德确实"准备赋予理性范畴普遍的意义"。[23]但这样马上就产生了一个体系的问题，这是从理性主义的方法论中产生出的必然要求。这种理性主义的体系实质是什么呢？这就是全部的内容都必须是从这个体系中推导出来的，并且被这个体系的原则所说明的。按照这样的理解，一切结论都已包含在这个体系的原则中了，都是被这个体系的原则所呼唤出来的。卢卡奇认为这种体系的典型就是数学，因为在数学体系中任何一个个别的因素都是由它的基本原则产生出来的。

从内容来说，有一个自在之物的问题。虽然康德把内容看成是现象界的，它是依存于主体的，作为现象的内容是先天形式所统摄的。但卢卡奇认为这里存在着极大的矛盾。一方面，康德承认物自体作为感性的来源而存在，是内容的根据；另一方面，又否认它是内容。有时康德也想把这种理性主义的体系原则贯彻到底，甚至主张我们可以"思想没有对象的空间"，"思想没有对象的时间"，从而使一切都变成纯形式的，达到形式和内

容的统一。但康德马上又感到这岂不成了唯心主义,因而又立即声称,自在之物“无论如何,它意味着实在的对象的存在”。[24]真是捉襟见肘,实在无法自圆其说。卢卡奇认为这种自在之物的自然是应该被作为内容的,他说:“‘自在之物’首先是一个物质的问题(在逻辑和方法论意义上的),是我们借以认识世界和能够认识世界的那些形式的内容问题。”[25]这种内容在卢卡奇看来是和康德自已所理解的作为现象界的内容根本不同的。它的根本特征具有“不可给予性”,它和理性的形式相反,从而具有“非理性的特征”。

问题的实质在于:像这样的内容是不是由形式所产生的,即是否“可设想由我们的理论所制造的呢?”[26]它是否被看作是理论体系的产物呢?如果一旦这样提出问题,卢卡奇认为作为内容的自在之物对于它的理性形式就具有了决定性的意义。康德所赋予体系的普遍的功能就遇到了自在之物这个不可逾越的障碍,从而康德在认识论中所追求的那种理性主义的目标和原则就破产了。

通过对康德哲学的剖析,卢卡奇证明了:在以康德为代表的近代资产阶级哲学中,主体和客体,自由和必然,人和自然,理性主义的体系和它的客观对象之间处在一种剑拔驽张的对立之中。出路何在?唯一的只有重新理解“历史”,才能柳暗花明又一村,使形式和内容、主体和客体、自由和必然走出困境,达到统一。

2. 历史的本质和功能

卢卡奇认为要解决从笛卡儿到康德留下的二律背反,克服形式和内容、主体和客体的对立,就必须寻求一种像斯宾诺莎那

样的“在观念领域中被发现的秩序同在事物中所获得的秩序似乎十分接近”[27]的哲学立场。因为在卢卡奇看来自笛卡儿以来的近代哲学的这种二元论只有在斯宾诺莎的实体说中才能得以解决。哲学史告诉我们,斯宾诺莎的哲学是直接针对着笛卡儿的心物二元论的。他认为把心灵和物体的原因归为上帝是不对的,在他看来作为实体的东西必须以自身为根据,即是“自由”的。如果像笛卡儿那样把心灵当作一种独立的实体,把物质当作另一个独立的实体,就必然产生理论上的困境。他认为,实体只有一个,这就是“神”,而“神”就是自然。如他说的“思想的实体与广延的实体就是那唯一的同一实体,不过时而通过这个属性,时而通过那个属性去了解罢了”。[28]

卢卡奇在哲学发展的历程中再一次发现了类似斯宾诺莎那样的实体,但这个实体不是斯宾诺莎的自然,而是历史。寻求解决笛卡儿、康德的矛盾的最后结果都只能是“把我们引向了历史”。[29]

作为客体的历史的功能

卢卡奇认为当从客体的角度来看时,作为实体的历史具有以下三个特点:

第一,历史克服了形式和内容的对立。卢卡奇认为在以往的理性主义体系中,为了对自然客体,对内容进行抽象的分析和估计,就把内容视为不可改变的、凝聚的,结果认识内容的历史的变化就被其形式、方法所阻塞了。而如果不对认识内容作这样的抽象、凝聚,认识的形式又无法驾驭这种内容。所以无论从哪个方面努力,形式和内容都是格格不入的。但当以历史这个实体作为客体时,历史就成了逻辑的基础。在这个基础上,历史

自身就形成了一种发展变化的逻辑学。作为认识形式,这种逻辑学不会像以往认识的逻辑那样与自然客体相对立,而是和历史相融洽的。因为这种形式本身就根植于历史的内容之中,它是历史自身发展的一种逻辑,它产生了一种真正的逻辑和形式。如卢卡奇说的"只有在历史中,在历史的过程中,在新事物不断产生的过程中,才能在事物范围中发现那必不可少的规范的秩序"。〔30〕

第二,历史克服了事物和概念的僵硬性。在以自然为对象的体系中,思维和存在是二元的,精神和物质是分离的。因为一方面作为主体的精神是抽象的、先验的,另一方面作为客体的自然是单一的、迟滞的。当作为客体的历史出现时,事物和概念的僵硬性就消解了。因为,概念只是建立在历史事物之上的概念,而作为客体的历史和作为客体的自然是迥然不同的。如黑格尔所说:"凡是在自然界里发生的变化,无论它们怎样地种类庞杂,永远只是表现一种周而复始的循环;在自然界里真是'太阳下面没有新的东西',……只有在'精神'领域里的那些变化之中,才有新的东西发生。人类的使命和单纯的自然事物的使命是全然不同的。"〔31〕变化的历史需要的是流动的范畴和概念的体系,反之,辩证发展的概念体系必然要求历史的总体性作为其对象。归结起来就是卢卡奇所说的"只有历史过程真正扬弃了主体和客体概念实际的独立性和它们的结果造成的僵硬性"。〔32〕

第三,历史是人类创造的产物。在卢卡奇看来,历史所以能消融形式和内容的对立,冲破概念和事物的僵硬性,最根本的在于历史是主体所创造出来的客体,这是历史作为客体的本质所在。

在这一点上,卢卡奇深受维科(Vico)的影响,在《历史和阶级意识》中他曾多次引用维科的"人类世界是由人类自己创造出

来的"这段话。维科是近代社会人文科学的奠基人，他的《新科学》所要解决的基本问题是：人类如何从野蛮时代的野兽般的生活状态逐渐发展成社会的文明人。他的哲学总纲就是："人类世界是由人类自己创造出来的。"他在《新科学》中讲得很清楚："民政社会的世界确实是人类创造出来的，所以它的原则必然要从我们人类自己心灵的各种变化中找到。过去的哲学家竟然忽视对民族世界或民政世界的研究，而这个民政世界既然是由人类创造出来的，人类就应该希望能认识它。"[33]

应该说，卢卡奇对维科这个思想领悟得较深。他认为"如果我们可以把全部现实看作历史(即看作我们的历史，因为别的历史是没有的)，事实上，我们将把我们自己提高到这样的地位，即能把现实理解为我们的'行为'"。[34]在以往的唯物主义哲学中，作为认识客体的自然被看作是独立于人之外的，独立于思维和逻辑之外的，这当然是正确的。但他们由此却陷入困境，人的认识形式怎样才能达到这一客体呢？人的自由的追求怎样才能和这种自然的客体一致呢？这样，自然的客体和人的思维，客体的自然必然性和人的自由犹如双峰相峙，无法统一。笛卡儿以来的哲学家走了另一条路，这就是上面讲的康德在认识论中所实行的"哥白尼革命"。他们想用思维创造客体的办法来解决18世纪唯物主义的难题，但同样失败了。两条思路都是被自然的客体这座大山阻塞了。卢卡奇认为他找到了新的道路，越过了这座"自然客体"之山，发现了新的客体——历史，从而解决了法国唯物主义和德国唯心主义的难题。

作为主体的历史的功能

卢卡奇认为作为实体的历史还应从主体方面去理解。他认

为主体的重建是康德哲学必然提出的要求。康德面对“第一批判”中所遇到的自在之物这个棘手的问题，所能采取的唯一办法就是走向伦理学，也即：当外在的自在之物不能解决时，就用个人内心道德命令来解决，求得一种心理上的平衡。不过卢卡奇感到康德这条向内发展的道路同样危机四伏。表面上看，似乎个体在内心的道德命令中，在伦理的实践中达到了灵和肉的统一。但一深究就会发现，这种个体的伦理意识和外在的自在之物，“感性的异在现实”仍是对立的，平衡只是心灵上的安静，个体不敢睁开眼睛面对惨淡的人生和严酷的世界。康德继续努力，他又找到了美学，想用《判断力批判》解决自然和人的伦理的冲突，把情感作为知识和意志之间的桥梁，从而解决主客体之间的对立。但卢卡奇对康德的这种努力却不以为然。他认为康德的美学绝不是救世良药，他不过是把人的问题、主体的问题明朗化了。

古典哲学不得不承担寻找行为主体的任务，“这个行为主体在它具体的总体性中被认为是现实的创造者”。[35]这一点席勒讲得更清楚：“人只有当他具有人这个字的完全意义的时候，他才游戏，而只有当他游戏时，他才是完全的人。”[36]卢卡奇高度评价了席勒这个思想，认为他把古典哲学的基本问题点明了，一方面他认识到了资本主义物化的存在摧残着人，另一方面又必须重建已被粉碎了的、被分裂的人。所以，说到底就是把已被物化所埋葬的人唤醒，就是打破异化，拯救主体，就是使人成为自己真正的主人，“就是创造出创造者的主体”。

这个主体是什么呢？就是人们的创造世界的活动，具体讲就是无产阶级的革命改造活动。这样，在德国古典哲学那里苦思冥想的东西，在康德和席勒那里只是作为伦理要求和审美判

断的主体问题，在卢卡奇这儿化为了一种具体的实体——历史，历史成为真正的行动者、创造者，成为了真正的主体。

历史是主——客体的统一

一方面，历史以主体的产品、结果的形态出现，作为客体出现，从而克服了以往自然客体和主体相分裂的不足；另一方面，它作为实体又可被把握为主体，从而抛弃了以往思辩的主体的那种与客体相疏远的特性。这样，历史成了新世界观的起点和基石。它的真正发现者就是马克思，它的科学表述就是唯物史观，拯救历史的普罗米修斯就是无产阶级。卢卡奇明确指出：只有在马克思的历史哲学中，笛卡儿、康德、黑格尔所留下的"辩证法的问题，以及主体和客体、思维和存在、自由和必然的矛盾扬弃的问题，才能得到解决。"[37]

3. 历史和自然的关系

卢卡奇在对德国古典哲学的批判研究中走向了历史概念，走向了马克思，但历史的根本特征是什么呢？历史和自然的关系又是什么呢？卢卡奇从他获得的这个新的立足点出发，对历史进一步展开了更深层次的分析。

历史的一般特性

从静态上讲卢卡奇认为历史作为人类自己活动的产物有以下两个根本特性。

第一，客观性是历史的根本特征。卢卡奇认为马克思针对以往的哲学，提出了一种批判理论，"这种批判的哲学首先表示了历史的批判。"[38]马克思揭示了历史的本质就是社会制度的

历史，他通过揭示社会制度的历史起源，证明了社会制度的每一方面都服从于历史，说明了“历史恰好是这些制度的历史，是它们作为人们集合在社会中的制度经历变化的历史。这些制度首先对人们之间的经济关系加以控制，接着进一步对人类关系的各个方面加以控制（因此，也包括人同自身及同自然的关系等等）”。[39]卢卡奇在这段话中点明了马克思的唯物史观作为世界观的意义，一切都要从历史角度考察，人与人的经济（历史）关系制约着人与自然、人和自身的关系。

但由此而来的问题是怎样看待这种人类自己的产物，怎样看待社会制度的客观性？卢卡奇尖锐地批评了那种把社会制度只看作某种道德上的承诺的观点。他说，如果那样的话，历史就是被盲目的非理性力量统治的东西，“似乎历史是一件艺术品，它的唯一的合理部分带有美的色彩，或者就像在康德的历史哲学中那样，历史被看作是某种自身毫无美感的工具，被理解为无时间、超历史的道德原则”。[40]

卢卡奇认为马克思的经济学说证明了“历史制度的真正性质就在于它是由人们之间的关系构成的。”[41]马克思对古典经济学的批判就在于把社会和经济生活的被物化的客观现实的总体性分解为人们之间的关系。按照马克思的观点，资本和国民经济自身客观化的每一种形式，“并不是一种物，而是一种以物为媒介的人和人之间的关系”。[42]卢卡奇由此推论，当马克思把这种制度的客观性归为人与人之间的关系时，他也就消除了对历史的那种非理性的态度，这就意味着“恢复了它们的主要基础，人们之间的关系——这种客观性”。[43]因此，坚持社会制度的客观性，坚持这种制度的实质——人与人关系的客观性，也就是坚持了历史的客观性。卢卡奇认为只有这样，历史才不会被

理解为一种神秘的过程，一种内心道德上的评价，从而防止了从相对主义和主观主义的角度去理解历史。

第二，人是历史的中心。在卢卡奇看来一旦把历史作为主一客体的统一，人就“成为所有一切社会事物的标准”。[44]整个人类世界的结构就表现为一种能动的、变化着的系统，在这个系统中包含了人和自然、人和人之间的冲突与斗争。人类世界结构的这个系统分为不同的等级和层次，而这些层次和等级则标志着人们对自己认识程度的深浅。卢卡奇说这个结构和认识的不同等级则构成了“历史的中心课题”。[45]

卢卡奇认为只有从这样的立场出发，历史才真正成为人类的历史。接着他提出了一个重要原则：当我们把人置于历史的中心时，“历史成为客观形式的历史，这种客观形式构成了人类环境和内心世界，并且也是人类力图在思想行为和艺术中掌握的客观形式。”这种客观形式实际上就是人的生活的客观经济结构形式，它决定着人所面对的外部世界。所以，这里所指的人类环境不是别的离开人的神秘的、物质的、自然的东西，而是与人联系在一起的那种自然的、物质的东西。这个思想十分关键，下面在谈到历史和自然关系时还将涉及。他说，如果从资产阶级的观点来看历史，以一种非辩证的、孤立的事实来看，这些形式似乎是超历史的，好像历史就是一种不断抛弃体现着人们的生活的客观形式的历史。实际上，只有排斥了这种“纯历史性解释”的说法，才有可能把历史“作为一种普遍的规律来规定其概念”。[46]在卢卡奇看来，“历史的本质就在于这些结构形式的变化之中”。[47]一方面，这些结构的客观形式决定着人们内部和外部生活的客观属性，另一方面，只有在人和时代的个性根植其中时，这种结构的客观形式才能被理解。这样，卢卡奇就把历史

的客观性和历史的人性这两个方面协调起来了。他的用意是很深的，因为第二国际的理论家们把马克思主义理解为一种经济决定论，人在这种历史的“客观形式”面前是无能为力的。卢卡奇坚决反对这一点，所以，他在坚持这种经济结构形式的客观性同时，又突出了人的地位。[48]

历史的辩证特性

当卢卡奇认为只有理解了辩证法才能把握住历史的客观性和历史的人性时，他就从对历史的静态考察转入了动态考察。

卢卡奇首先研究了历史发展的问题。正是在这个问题上，资产阶级的思想又碰到了一道无法逾越的鸿沟，这就是他们总把当下的事物和秩序看成是永恒的，正像马克思说过的“于是，以前是有历史的，现在再没有历史了”。[49]

卢卡奇认为资产阶级这种历史观的典型代表就是黑格尔，因为他曾断言：“历史在普鲁士王国达到了终点。”表面上看这种观点只涉及到历史的发展问题，似乎并不影响对历史本质的认识，卢卡奇认为并不是这样。他说，把现存制度永恒化的历史观，实际上就是取消历史，把历史“作为永久的自由规律，这种规律出于神秘的理由。在某种意义上这完全与理性相悖”。[50]所以，取消辩证法，没有发展的历史必然最终走向神秘主义，要把握历史的本质，就不能把它看成是永恒的，必须真正认识到“科学的马克思主义本质在于认识到历史的真正动力不是以人的(心理)意识为转移的”。[51]

怎样才能认清历史发展的本质？无产阶级和资产阶级在历史观上的根本分歧何在？卢卡奇得出一个重要的结论就是：它是由如何看待历史的总体性造成的。在对待具体的历史事实和

现象上两个阶级采取了完全不同的立场——"一种是孤立的对待，另一种是从总体上看待"。[52]这样，通过对总体性的阐发，卢卡奇把历史和辩证法的问题联系起来了，"总体性的辩证观的至关重要性就表现在这里"。[53]

可以说这是卢卡奇对马克思哲学的解释迈出了决定性的一步，正是这一步导致了他对辩证法和唯物史观的本质做出了与众不同的理解。但是仅从历史本身的一般特征还很难把握卢卡奇的全部思路，只有进一步从历史和自然的关系中，进而从对他的自然范畴的对比研究中才能理解卢卡奇学说的全部含义和真实意图。

自然范畴的本质及演化过程

卢卡奇在《历史唯物主义职能的变化》一文中谈到历史唯物主义产生的条件时，曾从历史的角度详细地考察了社会(历史)和自然关系的演变过程，通过两者关系的演变史进一步确定了历史和自然的概念。

卢卡奇认为在社会历史发展的初期阶段，"自然关系占上风"，[54]这不仅表现在人和自然的关系上，也表现在人和人的关系上。这种自然关系不仅统治着人的社会存在，而且还支配着以这种社会存在为基础的宗教、艺术和哲学等思想形式。这就是说，那时客观的经济社会还没有建立起来，人和自然之间的脐带还没有被文明的进程所割断。他以马克思关于土地制的论述来证明这一论点。马克思说："在土地所有制居支配地位的社会形式中，自然联系还占优势。"[55]他认为马克思的这一论述说明了在前资本主义社会中，生产还未被社会化，人们的联系还是局部的；社会化的生产和社会化的关系仍未形成，在这样的情

况下“存在着这种自然的界限，并且明确地决定着人们的一切社会现象”。[56]此时，在社会(历史)和自然的关系中，后者是居于支配地位的。

随着生产的发展，历史的进步，社会(历史)和自然这两极的关系也发生了变化。这最典型地体现在马克思《资本论》中所说的“生产上越进步，这一自然界就越退缩”。[57]自然日益被纳入了社会生产的范畴，社会关系日益取代了人们之间纯粹的自然的血缘的联系。所以，马克思证明了经济发展的规律“使自然的范畴具有一种服从社会化过程的任务”。[58]此时，社会(历史)和自然的关系中，前者开始居以支配地位。[59]

接着，卢卡奇顺理成章地推出了他的自然概念。他认为人和自然的关系中包括两种，一种是人和他周围自然的关系，一种是人和自身自然的关系。但无论是哪种自然关系，他都认为“自然是一个社会的范畴。在任何特定的社会发展阶段上，无论什么被认为是自然的，这种自然都必然是与人相关的；人所涉及的自然无论采取什么形式，也就是说，自然的形式、自然的内容、自然的范围和客观性总是被社会所决定的”。[60]这样，自然的概念纳入了社会的范畴，它只不过是社会的另一种称谓而已。[61]

卢卡奇坚信他的这一结论是马克思主义的，而且认为在任何一个特定的社会中，一个直接面对的自然是否可能的问题，本质上是一个只能从历史唯物主义的角度才能回答的问题。因为这种对自然的规定是从“社会的经济结构”理论出发的。有了这种历史唯物主义的立场，我们就会看到，社会(历史)和自然关系的演化史就是一个“社会的经济结构”不断的扩张，自然范围不断退缩的历史，就是一个社会经济关系不断向自然渗透，自然不断被人化(历史化)的历史。各个社会阶段的“社会结构性质的

不同是和人们掌握这种超出一种特定社会的自然联系同步增长的”。[62]卢卡奇的这个分析揭示了：人们对自然控制到哪一步，社会历史就发展到哪一步，今天自然的疆界也就是历史的版图，只有立足于社会历史关系才能理解马克思的实践理论。

分析到这里，卢卡奇并没有止步，他又进一步从物化的角度揭示了自然范畴的另一侧面。

在资本主义条件下，“自然界限的退缩”已经开始把一切都归于社会的水平，归于资本主义的物化关系(reified relations of capitalism)。[63]因而，被异化了的人们不可能识破由资本主义所产生的“两个自然的概念”，即作为“自然规律总和的自然”(现代数学科学的自然)和作为情绪、作为被社会所造成的一种“毁灭人性的自然”。资本主义社会用这两种自然概念结束了一切自然的联系。在《物化和无产阶级意识》一文中，他也表述了同样的意见，他认为这两种自然概念是紧密相关的，科学所掌握的自然越精细、越深入，人就会越受“价值自然”或者说异化的自然的压迫，人越不成其为人。

通过对历史理论的内部层次和外部关系两个方面的深入分析，卢卡奇对马克思主义辩证法的性质、特点和范围做了明确的规定，得出了两条根本性的结论：

第一，只有历史辩证法，没有自然辩证法。在《什么是正统的马克思主义?》一文的注解中卢卡奇首次明确提出了这个论点，他说：“认识到这种方法(即辩证法——作者注)被限定在历史和社会的范围内，这是特别重要的。从恩格斯对辩证法的说明所产生的误解主要基于这样一个事实，即恩格斯错误地追随黑格尔，把这种方法扩大到自然界。然而，辩证法的决定性因素——主体和客体的相互作用，理论和实践的统一，在现实中历史

的变化处在范畴的下面，作为思想上变化的根源等等——都不存在于我们对自然的认识中，遗憾的是在这里不可能对这些问题做详尽的分析。[64]在《物化和无产阶级意识》一文的结束部分，卢卡奇对这一观点做了进一步的补充，他认为黑格尔的自然哲学妨碍了他的辩证法的发展，在黑格尔的自然哲学中"经常出现人为的构造理论的根源"。[65]卢卡奇认为黑格尔的哲学本质上是一种历史哲学，这点就连黑格尔本人也认为自然辩证法从来不可能比人们所看到的历史辩证法有更高级的东西。理由是什么呢？他认为关键在于对自然辩证法来说，"主体不能结合到这个辩证的过程中去"。[66]这样自笛卡儿、康德以来所留下的心物对立的问题，对自在之物的把握问题都无法解决。他的这个思想意味深长，因为只有在社会中，在历史中，主体才是可以结合到辩证法的过程中的，作为客体的历史才是被主体所创造的、纯自然的客体已不复存在，它已被融化到历史的进程中。自然已成为社会的范畴，"不断认识自然是一种社会现象"。[67]这样，马克思主义哲学才真正解决了资产阶级哲学所留下的二律背反，把人类的认识推向新的阶段。所以，结论只能是"把客观的自然辩证法从社会辩证法中分离出来"。[68]把马克思主义的辩证法归为历史辩证法。[69]

第二，只有革命的辩证法，没有"科学的辩证法"。既然现实的社会是物化的，作为社会范畴的自然是一种泯灭人性的自然，这样，作为历史辩证法的马克思主义哲学，首要的问题是消除这种物化，改造这种毁灭人、奴役人的自然，批判旧世界。所以，卢卡奇认为马克思的唯物辩证法是革命的辩证法的定义就显得格外重要和深刻，它"对于理解唯物辩证法的实质是如此的关键"。[70]这点我们在后面的第五章中还要具体展开。

卢卡奇历史概念小结

经过以上梳理,卢卡奇历史理论的轮廓基本已经清楚。卢卡奇走向历史理论的动因是为解决资产阶级哲学的二律背反,重建马克思主义的哲学,以使其不被科学主义和自然主义的倾向所侵蚀。当他确定了历史的性质时,同时也就规定了自然的属性,当他把自然作为一个社会范畴把握时,也就明确了马克思主义辩证法的本质是一种历史辩证法。一旦给辩证法如此划界,它的内容就只能是历史的主体—客体间的相互作用,而作为历史的主体和客体同一的无产阶级就代表了历史的方向,只有无产阶级的实践活动创造了历史,把人类社会推向前进。但无产阶级的能动实践活动的成败全部依赖于它的阶级意识,因为无产阶级的阶级意识是历史过程的真理。

我们看到,历史概念处于卢卡奇体系的中心地位,是他全部理论的基石。随着历史概念的展开,他的哲学构思也就丰富、充实了起来。在这里我们并未详细阐述他的其它范畴,如总体性、阶级意识、主—客体等,随着本书讨论的逐步深入,我们就会看到:《历史和阶级意识》的所有重要范畴和思想都是以历史概念为基础的,都是从他的历史理论中引申出来的。

解释也就是重构。当他确立了自己的历史理论以后,马克思主义哲学就以一种完全不同于以往的新的形态表现了出来。他重新确定了马克思主义哲学的本体论基础——历史,把马克思主义哲学归为一种历史哲学,以同那种以自然为基础的——物质本体论哲学相对抗;他明确地指出了实践是马克思主义哲学的核心,并把它置于历史的基础之上,以同那种经济决定论相抗衡。[71]

从此，一场旷日持久的"卢卡奇问题争论"开始了。

二、关于自然辩证法的论战

可以毫不夸张地说，发表于1923年的《历史和阶级意识》也许是本世纪哲学人文科学中最有争议的著作之一。半个多世纪以来，围绕卢卡奇提出的问题有三次较大规模的争论。一次是20年代初，《历史和阶级意识》一发表，就引起了争论，支持卢卡奇的有卡尔·科尔施，贝拉弗加劳希和约瑟夫·雷魏；反对卢卡奇的有德国的赫尔曼·顿凯尔，匈牙利的库恩，苏联的布哈林等；[72]第二次发生在1961年12月在法国就"辩证法是否仅仅是历史规律？它是否也是自然规律?"为题举行的一次大规模讨论会上。支持卢卡奇的有萨特、让·依波利特和法兰克福学派的施米特，反对的有罗吉尔·伽罗弟、让·皮埃尔·维吉埃等人；第三次是1977—1979年在英国共产党理论刊物《今日马克思主义》上展开的，支持卢卡奇的有理查德·戈恩，反对的有霍夫曼等。尽管每次争论的问题侧重有所不同，但焦点都在于如何理解马克思哲学的本体论：马克思哲学的本体论是卢卡奇所说的历史本体论还是物质本体论？或者说是关于历史和自然的关系问题，它的实质在于：马克思主义哲学的本质是什么？是自然辩证法还是历史辩证法？是关于自然的唯物主义，还是关于历史的唯物主义？

从这些争论中我们可以进一步认识到卢卡奇历史理论的得失功过，并看出卢卡奇在对马克思主义解释中所做的这种本体论的变更对以后产生的长久而深远的影响。

1. 霍夫曼——自然的优先性

在批评卢卡奇的理论家中,英国的霍夫曼是一个代表性人物。他曾在《今日马克思主义》上撰文说:"据我看,问题所涉及的正是马克思自己称为'我们观点的自然史基础'的东西,或者在其它地方称之为'我们历史上阶级斗争的自然科学根据'的东西。""辩证法作为一个整体,要么整个成立,要么整个不成立,不反映而且不能解释自然和社会这二者的运动的辩证法不能给马克思主义哲学提供适当的或者始终如一的基础理论。"[73]在《马克思主义和实践派的理论》一书中,霍夫曼把对卢卡奇观点的批判作为一个根本性的问题,他认为卢卡奇批评恩格斯的自然辩证法是毫无道理的。因为,决不能把恩格斯说成只注意自然科学,而马克思只注意社会和人,实际上马克思从未否认过自然辩证法。"所以,自然辩证法决不是恩格斯臆造的,它是在与马克思密切合作并在他的完全支持下制定出来的。"卢卡奇和实践派的理论家[74]"宁可制造所谓马克思同恩格斯的分歧来指责恩格斯,而不是把矛头直接指向马克思本人,但是归根到底他们攻击的真正目标是马克思"。

从理论上来说,他认为卢卡奇指责恩格斯错误地跟随黑格尔把辩证法应用于自然界是一种讽刺,因为辩证法的主体和客体的统一,理论和实践的统一这一思想本身就是黑格尔的东西。因而"卢卡奇完全是把黑格尔的唯心主义拿来做某种主观的解释,他的立场使他重陷黑格尔自己最后陷入的神秘的泥潭。换言之,'错误地跟着黑格尔'的不是恩格斯,而是卢卡奇自己"。[75]

霍夫曼认为从卢卡奇的《历史和阶级意识》开始出现了一种否认马克思哲学世界观的自然基础的思潮,这一思潮从根本上

动摇了马克思的学说，因为只有承认自然界的辩证性质才能得出整个世界的辩证本质，若不以自然科学为基础，就不可能正确地理解阶级斗争；“不以自然史为根据，整个马克思主义就会建立在沙滩上”。所以，在霍夫曼看来，《历史和阶级意识》的历史理论，卢卡奇所做的本体论的转换无论如何是不能接受的。

前苏联哲学家罗森塔尔在其主编的《马克思主义辩证法史》一书中对卢卡奇的批评也很有代表性。他认为自然辩证法问题具有的意义远远超过自然科学家对自然界本身的理解范围，问题在于：对自然辩证法的否定早晚要变成对整个客观辩证法的否定，承认历史辩证法并不能挽救这个局面。因为：“第一，它包含着这样的思想：在自然界与社会之间有一条不可克服的断裂处，一条不可逾越的鸿沟，单单这一点便和辩证法有根本的矛盾。第二，关于有限的、局部的辩证法是与辩证法的实质本身相矛盾的，正如列宁指出的，局部的辩证法是不可能有的，辩证法是包罗万象的。第三，断裂的目的，归根到底是把辩证法主观主义化。”[76]

尽管卢卡奇的历史理论一再遭到正统马克思主义的批判，[77]但他却对西方马克思主义的不少理论家产生了重大影响，卢卡奇的历史概念构成了他们理论的一个基本支点。施米特就是一例。

2. 施米特——中介的优先性

施米特作为法兰克福学派第二代的代表人物，参加了1961年在巴黎举行的关于辩证法的讨论，他在其《论辩证唯物主义中历史和自然的关系》的论文中明确指出，恩格斯试图把辩证法既扩大到人类以前的自然界去，也扩大到人的外部自然界去，其影

响是巨大的。“卢卡奇是第一个反对恩格斯这种做法的人，对于唯物主义来说，把辩证法限制在社会—历史领域的现实之中是多么的重要，早在1923年的《历史和阶级意识》中，卢卡奇就大胆地对恩格斯的论点提出了争论。”[78]

在他的博士论文《论马克思的自然概念》中，施米特进一步指出：“在马克思主义哲学家中间，只有科尔施和卢卡奇正确地理解了自然界和历史的复杂辩证法，主体和客体的相互关系，理论和实践的统一。”[79]他认为要回答卢卡奇的问题，就要研究马克思的自然概念，而这必然涉及到“唯物主义的历史概念和一般哲学唯物主义的关系问题”，[80]就是说要研究历史概念就必须研究自然概念，反之亦然。接着他详细地考察了马克思的自然概念，从中回答了卢卡奇的问题。

在谈到马克思哲学的特点时，他认为马克思的哲学根本上是非本体论的哲学(non - ontological)。这是因为马克思在接受费尔巴哈唯物主义立场时，不是一般的唯物主义，而是“批判的唯物主义”，他说，在马克思看来，“自然主义的唯物主义构成了一个社会的正确理论的隐蔽的前提”。[81]所以，马克思和费尔巴哈一样承认客观自然界处于优先地位，但关键在于“任何这样的优先只能存在于中介之中”，[82]“马克思并没有把这种超出人的现实的，在非中介的客观意义上存在的自然理解为本体论”。所谓自然被中介就是通过人的活动这个环节来理解自然，马克思的“批判的唯物主义”主要是从社会实践活动来承认自然的。因而，在施米特看来，关于在人类之前世界的存在问题是“一个根本不能提出来的抽象问题，在任何情况下，他们都是以占有自然的理论和实践的确定阶段为先决条件的。”[83]

这样，施米特认为马克思已根本上抛弃了本体论的问题，而

不是像费尔巴哈那样用"自然"去代替黑格尔的"绝对观念"。因而,现在苏联哲学用物质去代替黑格尔的精神,这同样是形而上学的原则。由此,他认为尽管《历史和阶级意识》一再受到批评,但"这本书仍说明了马克思主义理论的历史特征的本质的重要性,这种本质特征被一种以本体论的方式把它固定在人类之外的客观倾向逐渐地削弱了"。[84]卢卡奇的贡献就在于强调和突出了马克思主义哲学的历史特征。

那么,马克思怎样看待自然呢? 施米特认为"在马克思那里,自然既是人类实践的一个因素,又是全部存在物的总和"。[85]但马克思首先感兴趣的是把自然作为实践的要素,他说当马克思把劳动过程说成"人和自然之间的过程,是以人自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间物质变换的过程"时,他就把劳动过程看成了"永恒的自然必然性"。施米特说马克思在这里讲的"物质变换"也就是"新陈代谢"(Metabolism),这种新陈代谢"具有某种本体论的属性",[86]所以,他说马克思似乎不太彻底,还有一种"本体论的残余"。

施米特并不是完全否认恩格斯,他首先肯定了恩格斯是一个严格的唯物主义者,他和马克思一样也强调了社会实践,看到了社会生产对自然科学的制约作用。[87]但他马上指出"恩格斯超越了自然和社会历史相互关系的理论,陷入了独断论的形而上学之中"。[88]他认为恩格斯主要想借助于辩证法,在他的体系中扩展了法国18世纪启蒙唯物主义,因此,恩格斯基本上没有超出法国唯物主义的框架,只不过想把辩证法和唯物论结合起来。但由于恩格斯所理解的自然辩证法主要不是依赖人的实践活动的,不是作为生产过程出现的,这种自然辩证法实际上步了旧唯物主义的后尘。另外,当恩格斯提出自然辩证法时,当他

把辩证法看成是“自然界和人类社会中进行的，并且服从于辩证形式的现实发展的反映”[89]时，就把自然和社会分裂开了，一个是自然辩证法，一个是历史辩证法。而这种解释是不符合马克思本人的思想的，因为“在马克思那里，自然和历史不可分割地交织在一起，在恩格斯那里，这是作为唯物辩证法在两个不同领域的应用。”[90]

不过施米特又感到恩格斯是很矛盾的，他实际上有两个自然概念，一个是被社会中介化的自然，一个是形而上学唯物主义的自然概念。当然，这两个自然概念在恩格斯那里又很难分开，在他看来，卢卡奇的贡献就在于第一个批评了恩格斯的后一个自然概念。

还应指出，在这本书中施米特对卢卡奇并没有亦步亦趋，一味赞同。作为一个理论家，他还是做了自己的思考。施米特认为马克思的哲学思想具有划时代的意义，其最大贡献是他在中晚年发表的经济学著作，“而不是马克思青年时代‘抽象的、富有浪漫色彩’的哲学人类学”。[91]依据马克思的经济学手稿，他对卢卡奇的思想作了比较公正的批评。他说卢卡奇正确地指出了自然对社会依赖的一面，但在马克思那里，自然并不仅仅是一个社会范畴，自然的形式、内容和客观性并不能完全溶解于历史过程中。“如果说自然是一个社会的范畴，那么，社会也是一个自然的范畴。”[92]就是说，社会的每个时期的每个形态，也和社会所占有的自然一样，依然停留在没有被人力广泛渗透的、作为现实的一般自然之内。显然这是对卢卡奇的批评，施米特甚至认为卢卡奇这样做实际上是一种“实践的唯心主义”。[93]就理论而言，施米特对马克思的自然—历史观的理解要比卢卡奇更全面些，这些批评也是较为公允的。但即便这样，施米特的理论仍

被一些人认为，他和卢卡奇一样主张“只有历史辩证法才是可能的”。从而，把施米特和卢卡奇都列为批判的对象。[94]

3. 萨特——人学的辩证法

卢卡奇的历史理论对萨特产生了重大的影响。如果说施米特还试图超越卢卡奇的历史—自然观的话，那么萨特则是把卢卡奇的历史—自然观给以扩展，并做了详细的论证。[95]

在1961年关于辩证法的讨论会上，他就完全接过了卢卡奇的观点，对恩格斯的自然辩证法展开了批评，他说："最初是黑格尔，尔后是其他诸人，如像马克思之后的恩格斯(我说马克思之后是因为马克思本人对此问题还多少有些含糊不定)，都曾经企图把历史的辩证法扩展到自然界；这就是所谓“辩证唯物主义”。干脆说，辩证唯物主义就是所谓的自然辩证法，在某些马克思主义者看来，如不将这种方法应用于其他的物质结构，后天获得的全部理智，都不能充分而深入地了解它们。[96]萨特把自然辩证法的争论实质点了出来：究竟怎样看待辩证唯物主义，[97]马克思的哲学本体论是不是这种自然物质的本体论。

那么，萨特认为这种自然辩证法错在哪里呢？他从三个方面对恩格斯的自然辩证法展开了批评：

第一，自然辩证法脱离了人。在《辩证理性批判》中他说："任何一种形式的知识，都是人与它周围的世界之间的关系，如果人不存在，这种关系就必然消失了。"[98]离开了人，自然辩证法完全是先验的，恩格斯虽然谴责黑格尔把思维强加于自然，实际上他自己也是这样做的。当恩格斯把社会历史的辩证法强拉硬扯到自然领域时，恩格斯就剥夺了辩证理性的合理性，辩证法再不是人在创造自身中所创造出来的、并且返回头来创造人的

那种辩证法，它成了“一种偶然的辩证法”。[99]而这样一种辩证法使“人的本性脱离了人而寓于一种先验的规律中，寓于一种超人的自然界，寓于从星云开始的历史中”。[100]辩证法脱离了人。

第二，自然界的总体性无法证实。萨特接过卢卡奇的总体性思想，把它作为辩证法能否成立的一个根据。他说“要有一种自然辩证法，自然界必须是一个总体”。[101]但怎样证实自然界的总体性呢？这是一个根本无法确定的问题，我们不能说某个物理、化学的事实是一个自然界总体的表现，是来自于自然的总体，自然科学根本无法证实这种观点。因此，必须抛弃这种独断论的教条。[102]

第三，这个问题应由自然科学家来裁决。到目前为止，萨特认为这样的裁决仍未作出。科学所发现的规律是作为孤立的对象来研究和处理的，因此，它既不是辩证的，也不是反辩证的。说到底，他认为“自然辩证法的问题是科学家的问题，而不是哲学家的问题，自然过程是不是辩证的，这主要是由科学家们去讲的”。[103]

与此对应，萨特认为马克思主义哲学的本质特征在于**历史**，**只有从历史出发才能揭示辩证法的本质**，才能说明人学辩证法的自足性。因为，只有从历史出发才能理解自然。他承认人是被投入了自然的，人是自然的东西。但仅仅从人自身和其身处的自然中并不能认识这两种自然，唯有通过生产才能认识自然。这就是说，“只有当自然已经完全体现在一个划分层次的人类整体中了，社会组织才赋予自然以一种起作用的角色”。[104]只有从历史出发，才能揭示辩证法的本质。他说，恩格斯所讲的辩证法规律没有三条，也没有十条，有的只是一个“自我决定的辩证法”。[105]这种“自我决定”是辩证法的本质。何谓“自我决定”

呢？在萨特看来，自然辩证法完全是外在于人的，而历史是人创造的，是人活动的产物，正是历史的这一特征，才决定了“人类辩证法是自满自足的”。[106]

什么是人类的辩证法或人学的辩证法呢？其实质就是把《历史和阶级意识》的主题加以扩展，正像他所说的，“我所理解的马克思主义乃是以一种历史的内在辩证法为前提的历史唯物主义，而不是辩证唯物主义”。萨特晚年致力写作的《辩证理性批判》所要回答的问题就是“我们今天能否构造一种结构的、历史的人类学”。[107]所以，在卢卡奇那里作为萌芽的东西，在萨特那里已成为庞大的体系，萨特“试图首先通过考察历史辩证法的可能性及可理解性的形式条件”[108]来完成卢卡奇早年所提出的历史本体论。

通过以上的考察我们看到，由卢卡奇问题所引起的争论表面上似乎更多讲的是自然辩证法的问题，实质上是关于历史理论的问题，对自然辩证法的争论是由对历史辩证法的不同理解所引起的。这场争论并不涉及到任何自然辩证法的细节问题，实质上它关系到马克思的哲学世界观究竟是自然本体论还是历史本体论的大问题。[109]

三、马克思：历史是自然的复活

对卢卡奇历史—自然观的不同评判是依据着评价者对马克思哲学世界观的不同理解和解释作出的，如何理解马克思？这成为一个关键性的问题。在对《历史和阶级意识》的研究中，我们不能把这个问题置于研究的视野之外，只有弄清了马克思的

理论走向,才能给卢卡奇客观的评价。尽管我深知这样做会大大增加研究的难度,但还是选择了这条道路,把对马克思的重新说明与对卢卡奇的重新评价统一在一个理论的逻辑发展之中,这构成了本书的重要特点之一。以下各章都是按照这个思路展开讨论的。

我们从三个方面来论述马克思的历史—自然理论。

1. 自然是历史的自然

当费尔巴哈从对人和自然关系的新解释出发,批判和超越黑格尔哲学时,他就为马克思的哲学革命奠定了新的出发点。〔110〕从这里出发,马克思对旧哲学的批判正像科尔施说的再不是用单纯的"物质"去取代黑格尔的"绝对精神",〔111〕而是从人的实践活动出发对人和自然的关系作了新的说明。

马克思不满意费尔巴哈从"单纯的直观"和"单纯的感觉"出发,对人和世界的说明,因为这种说明是纯粹抽象的。在马克思看来,只要从历史的发展中排除了人对自然界的实践关系,排除了自然科学和工业,那就根本谈不上对历史的真正认识,也就根本无法说明和解释人与自然的生成。所以,费尔巴哈既无法说明他周围的感性世界为什么不是他所设想的"人与自然界的和谐",又无法解释他周围人的世界为什么不是他所设想的充满"爱与友情"。结果,费尔巴哈只能停留在苍白的伦理主义之中。

实践、工业是重新理解人与自然关系的钥匙。实践活动是人的本质力量的对象化活动,只有在这种对象性活动中才能说明人与自然的本质。在马克思看来,"在人类历史即在人类社会的产生过程中形成的自然界是人的现实的自然界;因此,通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界是真正的、人类学

的自然界”。[112]如列菲弗尔所说的，自然，再不是费尔巴哈所想的那种原始的大森林，现实的自然界已深深打上了人类实践活动的痕迹。马克思认为，我们周围的感性世界决不是开天辟地以来就存在的，“而是工业和社会状况的产物，是历史的产物”。[113]马克思在这里点明了现实自然的本质是一种“人化的自然”。[114]人化自然是人的本质力量对象化的结果，马克思认为，“无论从理论方面，还是从实践方面来说，人的本质对象化都是必要的”。[115]这就指明了由于人的本质力量对象化有理论和实践两个途径，从而使人化自然包含二层含义。

从实践方面来说，人的本质力量对象化，指的是作为人的生活活动和生产活动的对象，这些对象作为人化自然就是指被人的物质实践活动改造过的自然界。自然界没有制造出任何机器、没有制造出机车、电报、铁路、走锭精纺机等，这些都“是人类劳动的产物，是变成了人类意志驾驭自然的器官或人类在自然界活动的器官的自然物质。它们是人类的手创造出来的……”。[116]

从理论方面来说，人的本质力量的对象化指的是自然可以作为人的认识能力和审美能力的对象。这些对象作为人化的自然虽然没有改变物质形态，但已成为人的“精神生活的资料”。正如马克思说的：“从理论领域来说，植物、动物、石头、空气、光等等，一方面作为自然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的无机界，是人必须事先进行加工以便享用和消化的精神食粮。”[117]

所以，无论是理论形态还是实践形态，“人化自然”都是人的各种本质力量（物质的或精神的）在自然界的外化，在自然界中的认肯和确定。因而，现实的自然界是人化的自然界，是人的本

质力量对象化的结果。

同时,人的这种对象性活动也构成了人这个自然存在物的本质。"工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在是一部打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学。"[118]人的全部感觉、人性从根本上来说都是由于它的对象的存在,由于人化的自然,才产生出来的。这说明不仅对象的自然是人化的自然,人自身的自然也是由这种人化自然所决定的。

实践是在人与自然和人与人关系的双重网络中进行的。在马克思看来,人与自然的关系从来就不是脱离人与人的关系的,正如马克思在讲到男女之间的关系时所讲的:"人同自然界的关系直接就是人和人之间的关系,而人和人之间的关系直接就是人同自然的关系……。"[119]这里马克思以男女之间的关系为例说明了,人对自然占有的对象性活动本身就是一种社会活动,人对自然界的特定关系,是受社会形态制约的,反过来也是一样。[120]马克思认为"自然界和人的同一性也表现在:人们对自然界的狭隘的关系制约着他们之间的狭隘的关系,而他们之间的狭隘关系又制约着他们对自然界的狭隘的关系……"。[121]当自然界日益被历史的进程所改变时,人对自然的关系就更被其社会历史形态所决定。对象性活动本质上是一种社会活动,这种活动"无论就其内容或就其存在方式来说,都是社会的,是社会的活动和社会的享受……。"[122]

同样,个人的自然存在从不是纯粹的自然,"个人是社会的存在物"。[123]不仅人的活动是社会的,而且他本身的自然也渗透了历史与社会的因素,正如马克思说的"饥饿总是饥饿,但是用刀叉吃熟肉来解除的饥饿不同于用手、指甲和牙齿啃生肉来

解除饥饿”，[124]这有力地说明了人这个主体的自然生命本身“也是社会生活的表现和确证”。[125]

马克思这些思想表明了现实的自然界是人化的自然界；这种人化自然的过程，这种人的本质力量展开实现的过程是一种社会的过程。正因为这样，马克思得出了自然——无论是对象性的自然，还是人本身的自然都是一种历史的自然，社会的自然的结论。

2. 历史是自然的历史

人们通过自己的劳动占有外部世界，使感性世界成为“人化的自然”，人们通过对象性的活动使自然界成为他的“作品”和“他的现实”。社会实践活动证明了自然界再不是费尔巴哈那种原始的自然，而是历史的自然、社会的自然。但这种历史的自然是否仍具有自然的属性呢？这种人化的自然是否仍隶属于“第一自然”呢？人们改造自然的生成过程是否是一个自然的历史过程呢？对这些问题马克思同样作了明确的回答。

首先，自然是历史的前提。“没有自然界，没有感性的外部世界，工人就什么也不能创造。”[126]这就是说，自然界一方面给劳动提供了生活资料，没有劳动加工的对象，劳动就根本无法展开。另一方面，在更狭义上讲，自然也为人类自身的生命存在提供了生活资料。这点马克思在谈到氏族社会的自然作用时讲得最为明白，他说：“正像劳动的主体是自然的人，是自然的存在一样，他的劳动的第一个客观条件表现为自然、土地，表现为他的无机体，……这种条件不是他的产物，而是预先存在的，作为在他之外的自然存在，是他的前提。”[127]晚年的卢卡奇在《本体论》中也说过，作为人类史的历史总是从无机界和有机界发展而

来的，这种自然的无机界和有机界恰好就构成了人类史得以起步的前提，它表现为一种不可逆的历史过程。[128]

其次，人是一种自然的存在。人本质上是一种社会存在，但他首先是一种自然存在。“人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为不致死亡而必须与之不断交往的‘人的身体’。”[129]马克思当然不是被动地肯定自然，他毫不含糊地确认了人的对象性活动，这点上面已看得很清楚。但在马克思看来，“它所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的，自然存在物的活动。”[130]这里点明了人只有作为自然存在物，只有来自自然界才能展开对象性的活动，而且这种活动并不是凭空去创造对象，它不过证明了人是一个客观的自然存在。

一方面是人的自然存在，另一方面人又不仅仅是自然存在物，这两个方面是内在地联系在一起的。若把这个问题放在前资本主义社会形态中就看得更为清楚。因为在那时，不仅人本身的躯体是自然的，而且他还必须把自然界看成自己无机的身体，大地犹如人的自然的手臂和天然的粮仓，人必须靠自然活着，自然就像自己的器官一样与主体不可分离。正如马克思说的：“生产的原始条件表现为自然的前提，即生产者生存的自然条件，正如他的活的躯体一样，尽管他再生产并发展这种躯体，但最初不是由他本身创造的，而是他本身的前提；他本身的存在（肉体的存在），是一种并非由他创造的自然前提，被他当作属于他所有的无机体来看待的这些生存的自然条件，本身具有双重性质：①是主体的自然，②是客体的自然。”[131]

最后,历史表现为自然的历史过程。什么是历史?马克思说:“正像一切自然物必须产生一样,人也有自己的产生活动即历史,历史是人的自然史。”〔132〕马克思这一论断包含两层含义:一方面,从历史作为人类实践活动的结果来说,它本身是主体的自然史。因为人的劳动力“不过是一种自然力的表现”,〔133〕它在改造自然界时,“也同时改变他自身的自然”。〔134〕整个人类史不过是人作为自然存在物展开自身自然力的过程,正是从这个意义上,马克思说“历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实部分”。〔135〕

另一方面,马克思从客体的角度对历史作了规定,他认为“社会经济形态的发展是一种自然历史过程。”〔136〕这种自然的历史过程表现在:其一,人们总是在预先规定的历史条件下进行自己的创造活动,不管这种预先的条件是最初自然形成的,还是在以后作为人化自然的结果留下的,人们的实践活动只能在这种“物质预先存在的条件下才能进行”。〔137〕其二,历史展开过程的规律也是客观的。人是历史的主体,他创造历史,但并不是随心所欲地进行的,在经济形态发展的过程中,这个主体的人,不过是“作为经济范畴的人格化”〔138〕出现的。其三,历史过程最终呈现为一种自然的过程,“劳动首先是人和自然之间的过程,是人以自身的活动来引起调整和控制人和自然之间的物质变换的过程”。〔139〕毋庸置疑,这种“物质变换”是在不同的社会形式下进行的,但人类史本身就置于这种自然史之中。这点施米特说的对,“劳动过程被嵌入了自然的伟大联系之中。在最终的分析上,自然击败了所有人类的干涉,因为自然乃是社会和已经被社会所占有的那种自然的高度统一。自然的物质尽管已经被人所渗入,但又重新返回到原初的直接性之中”。〔140〕

因而，像朗格那样把人类史混同于自然史，用自然规律来解释社会规律是完全错误的，[141]传统的马克思主义正是片面地理解了历史是一个自然的历史过程的思想，忽视或否认了人类创造历史的主动性和能动性，从而使马克思的历史观变成了一种“宿命论”的历史观，这不仅在第二国际的历史理论中可以看出，就是在今天流行的马克思主义教科书中仍依稀可见。但是在批判这种“宿命论”的马克思主义历史观时，并不需要否认马克思的历史观是一个自然的历史过程的思想。马克思的实践唯物主义既不是唯客体主义，也不是唯主体主义。

3. 自然主义与历史主义的同一

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提出一个著名的结论，他说：“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身，向社会的(即人的)人的复归，……这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质，对象化和自我确认，自由和必然，个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”[142]在不少的研究著作中都把马克思这一结论作为不成熟思想看待，我认为这是不妥的。马克思在这里揭示了共产主义和哲学本体论之间的关系，说明了人的解放和自然的解放的内在联系，在本质上，我认为这个论断和他晚年的思想是一致的。

马克思在1857—1858年的《资本论》手稿中把人的发展的三种形态与人对自然的三种关系直接联系起来就是上述结论的

具体化和展开。马克思依据人的发展，把社会形态划分为“人的依赖关系”“以物的依赖关系为基础”“人的全面发展”三个阶段。[143]而人的发展的这三个阶段恰恰是由人和自然关系的三种状态所决定的，马克思以资本主义社会中人与自然关系为立足点，分别向后、向前作了扩展，认为在人类发展史上人与自然的关系有三种类型。

第一种类型是前资本主义阶段。人从属于自然，自然作为人的生产条件是自然存在的，人把这些自然条件作为自己身体的延伸，人与自然浑然一体。正是这样，“人双重地存在着：主观上作为自身而存在着，客观上又存在于自己生存的这些自然无机条件之中”。[144]第二种类型是资本主义生产阶段，人与自然的对立。一方面，人全面地占有了自然，另一方面工人与自己的自然劳动条件完全分离了。“劳动创造了宫殿，但是给工人创造了贫民窟。劳动创造了美，但是使工人变成畸形。”[145]工人“成为自然界的奴隶”。这也就是卢卡奇所说的“异化的自然”，霍克海默所说的“痛苦的自然”。

共产主义是人与自然关系的第三种类型，也是最理想的类型，在这个阶段“已不再是工人把改变了形态的自然物质作为中间环节放在自己和对象之间，而是工人把由他改变为工业过程的自然过程作为媒介放在自己和被他支配的无机自然界之间。……在这种转变中，表现为生产和财富的宏大基石的，既不是人本身完成了的直接劳动，也不是人从事劳动的时间，而是对人本身的一般生产力的占有，是人对自然界的了解和通过人作为社会体的存在来对自然界的统治，总之，是社会个人的发展”。[146]同时，人与自然的“物质变换”不仅“在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下进行”，[147]而且也在最无愧于自然，并最

适合于自然的特点下进行。人与自然这个恒古的矛盾只有在共产主义才得到真正的消解。

因而,我认为马克思的历史—自然理论既不是纯粹的历史主义也不是纯粹的自然主义,而是二者的统一。正如马克思所说的:“社会是人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”[148]

四、评 价

总的来说,卢卡奇的历史概念是一个具有双重品格、充满多种矛盾的概念。一方面,他以其特有的敏锐性触及到了马克思主义哲学的根本问题,对自然本体论的错误倾向展开了尖锐的批判,另一方面,他对马克思社会历史本体论的解释又具有极大的片面性,从另一极端动摇了马克思哲学的本体论基础。所以,如果说他用历史理论把我们从“自然主义”“实证主义”的马克思主义中解放出来,那么,他同时又用这个历史理论把我们引入黑格尔哲学的神秘大厦。正像他说费希特的“实践哲学”既是路标,又是鬼火一样,他自己的自然—历史观也同样把洞见与悖谬融于一身。

1. 对“实证主义”的矫正

卢卡奇历史理论的最大贡献在于他第一次最猛烈地抨击了有关马克思哲学世界观解释中的纯自然主义倾向。直到今天卢卡奇对这种“自然主义”倾向的批评仍是振聋发聩的,因为该倾

向在整个马克思主义队伍中仍有很大的影响。所以,客观地、实事求是的分析卢卡奇这一方面的思想仍是一项重要的任务。我们从以下三方面对此加以说明。

首先,他指出了历史的实践性。上面的叙述中我们已经看到,卢卡奇认为历史的本质在于它是人类活动的产物,是人类自己创造的。由于历史具有这一本质特征,它才成为资产阶级哲学二律背反的解毒剂。卢卡奇这一思想来自维科。他对历史这一特征的把握和马克思的"社会生活本质上是实践的"结论大体接近。从这里我们可以看到,他是把实践和历史观结合在一起考察的,这个思路也大体符合马克思唯物史观创立时的思想。

卢卡奇的这一努力尽管并不完善与彻底,但他揭示了两个方面的意义:一是他指出了唯物史观的研究必须以实践为轴心,长期以来马克思的历史观被解释为只是生产力和生产关系,经济基础和上层建筑这种社会基本矛盾的运动,结果历史的能动性不见了,人的地位消失了,历史唯物主义忽略了人本身的活动。这种教条主义的解释从根本上违背了马克思的历史观,因为历史是人的实践活动的产物,全部历史的形成和发展只能在人类自主的实践活动中展开与实现,离开人的实践活动根本无法解开历史之谜。所以,恩格斯后来精辟地概括说:马克思主义的历史观"在劳动发展史中找到了理解全部社会史的锁钥"。[149]卢卡奇能指出这一点并以此来解释和说明马克思的历史观,证明了他理论上的敏锐与深刻。

二是卢卡奇这一结论说明了实践的研究不能仅仅囿于认识论,实践首先是一个历史观的问题,而不只是一个纯粹认识论的问题。直到今天中国哲学界才开始从本体论,从历史观上研究实践概念,并逐步摆脱那种纯认识论的倾向,而卢卡奇早在几十

年前就已经指出了这一点。这点我们在第二章还要专门论述。

其次，他揭示了自然的历史性。“自然是一个社会的范畴”。这是卢卡奇在书中反复强调的一个论题。不少人认为卢卡奇的这个命题是完全错误的，是唯心主义的，[150]我认为这个评价缺少深入的分析。上述马克思的历史—自然观告诉我们，“历史的自然”是他新的自然观的一个根本观点。马克思这一思想揭示了自然的历史性，说明了只有在社会中才有真正的自然界的复活。从这一理论必然得出：现实的自然是人化的自然，我们再不能从纯自然的角度来看待周围的世界，我们“周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的，始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物……。”[151]

由此我们看到，卢卡奇的这一结论是贴近马克思的“历史的自然”思想的。一方面，卢卡奇明确说明了自然的性质，指出了在资本主义工业生产条件下自然联系已不占优势，从而揭示出无论什么被认为是自然的，那么这种自然都是与人有关的。这个观点显然符合马克思人化自然的思想。他对历史和自然关系演化史的说明充分显示了他的理论天才。在这点上，施米特提出的“自然被社会所中介”的观点，萨特对辩证唯物主义的批评同样都有合理的价值。即使卢卡奇批评恩格斯的自然辩证法有着理论本身的不足，但他以及施米特和萨特确实点出了自然辩证法的问题所在。那种脱离历史与社会的自然辩证法是有悖于马克思的自然历史观的，恩格斯的自然辩证法的确表现出了一种纯客观主义和自然主义的倾向，卢卡奇能率先对恩格斯的这种倾向提出批评，充分说明其理论的勇气与见解的深刻。

另一方面，卢卡奇的这个结论突出了马克思唯物史观的世界观职能。他认为以自然主义的态度看待自然，对待马克思主

义，要害在于忘记了历史——“马克思主义这一真正的核心”。[152]如果不把历史作为马克思哲学的本体论基础，那就会重新陷入资产阶级的二律背反之中，从而产生一系列矛盾。卢卡奇在这里所讲的历史绝不同于传统哲学中的“历史唯物主义”，在传统解释的框架中，历史只是由自然本体论所决定的一个部分，因而在那里“终极关怀”与“哲学本体”是脱节的。但在卢卡奇看来，只有把历史作为本体论才能解决自然与伦理的分离，从而使自由与必然、主体和客体，思维和存在，“所有这一切在历史中得以解决”。[153]显然，卢卡奇所进行的这种本体论的变更，这种突出历史的本体论性质的努力在今天仍有着极大的价值，虽然他对马克思历史本体论的理解是片面的，但他对自然主义的矫正则有着十分积极的意义。

从以上两条我们可以看到，卢卡奇在《历史和阶级意识》中所提出的历史理论其最大价值就在于它抵制了一种对马克思哲学的自然主义的解释。马克思在《资本论》中早已指出“那种排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义的缺点，每当它的代表人物超出自己的专业范围时，就在他们的抽象唯物主义的观点中立刻显露出来”。[154]卢卡奇正是坚持了马克思的这一立场，批评了“自然科学的唯物主义”。

2. 本体论的偏离

卢卡奇的历史概念的确击中了“自然唯物主义”的马克思主义的要害，但他却出现一种“反向歪曲”；卢卡奇主张用历史本体论来取代自然本体论的确给马克思哲学的解释指出了一条生路，但他对历史本体论的理解却发生了偏差。[155]对卢卡奇历史理论的这一方面我们同样不可忽视。我们从以下三个问题来说

明这一点。

第一，关于自然界优先的问题。当卢卡奇完全否认自然辩证法时，当施米特提出一切自然都是被社会中介的时候，当萨特把马克思的哲学完全纳入了历史领域的时候，他们都偏离了马克思历史是自然的历史的思想。这种偏离表现在两个方面：从历史的角度来讲，他们都没有强调、突出历史的自然史基础，自然作为历史发展的第一个前提。这样，历史成了一切，它的基础和前提被忽略了。上面马克思的自然—历史理论已清楚地告诉我们，这种“自然的历史”首先表现在人类史是从自然史发展而来的，马克思多次强调这种自然史的基础和前提作用。他说："历史本身是自然史的，即自然界成为人这一过程的一个现实部分。"[156]卢卡奇晚年之所以提出“三种类型的存在”，突出强调社会存在是由无机界的存在和有机界的存在进化而来的，就是针对《历史和阶级意识》这个错误的。在他看来，“不理解这种联系及其原因，人们便不能正确地列举社会存在的真正本体论的问题。”因为“并不需要深奥的知识就可以肯定，人直接地最终无条件地属于生物学的存在领域。人的生存，即其起源、发展和完结都肯定，并且最大限度地基于这种生物学的存在”。[157]

从发展的角度来看，他们没有指出自然的限制仍然存在。马克思自然历史思想的一个很重要的方面在于：尽管现实世界已成为人化的自然，但自然的限制并没有消失，而只是减退。马克思在《资本论》中早已明确指出了这一点。在这个问题上施米特是矛盾的，一方面他认为自然的必然性始终存在，人类的社会历史最终要融进自然本身，但他更多的是强调社会实践对自然的中介作用。卢卡奇和萨特则根本不重视这一点。卢卡奇晚年才重提马克思这一思想，他把马克思这一观点作为社会存在的

本体论的重要原则，明确指出："马克思说的是自然限制的递减，而不是自然限制的消失，更不是它们的完全被取消。"[158]

这里还涉及到如何理解马克思这样一段著名结论的问题，马克思说："这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造，这种生产，正是整个现存感性世界的基础。……当然，在这种情况下，外部自然界的优先地位仍然会保持着，而整个这一点当然不适用原始的、通过自然发生的途径产生的人们。……此外，先于人类历史而存在的那个自然界，不是费尔巴哈生活其中的自然界，……因而对于费尔巴哈来说也是不存在的自然界。"[159]

马克思在这里讲了四个要点：第一强调实践、生产是整个现存感性世界的基础；第二，就是在这种劳动构成现存世界基础的情况下，外部自然界仍然保持着优先地位；第三，劳动构成世界的基础这一情况不适用原始社会的人们；第四，先于人类存在的自然界已不是现实的自然界。从马克思的上下文来看，这四点浑然一体，环环相扣，紧密相联，构成了他的历史—自然观的基本内容。但无论是卢卡奇、施米特还是他们的批评者都没有很好地把握马克思这一论点的内在有机联系。

当霍夫曼、别索诺夫等人用马克思的第二点内容来批评卢卡奇、施米特时，他们没有看到卢卡奇的"自然是一个社会的范畴"，施米特的"自然被社会中介"的思想的确抓住了马克思的第一点、第四点内容，而且施米特是明确提出这一点的；但当卢卡奇、施米特仅以第一、四两点来理解马克思的历史—自然观时，他们也发生了偏差。首先，他们没有突出马克思讲的第二点。这里讲的"优先地位"就是上面马克思说的"自然的历史"思想的根本点，即自然不仅作为劳动的自然物质前提，而且劳动一旦对象化，人化的自然对于实践者（无论是当事者，还是下一代）都变

成不依赖于实践者的外部自然界的一部分，从而形成实践活动的前提与基础，构成对人的实践活动的制约，保持着一种“优先地位”。其次，他们忽视了马克思讲的第三点。马克思在后来的《资本论》手稿中详细阐发了这一思想，说明在古代原始社会，劳动并未构成现实感性世界的基础，这时人与自然的关系处在上面所讲的第一阶段，而这恰恰构成了人类历史社会发展形态的第一步。如果不讲这一点，人化自然的理论就没有自身的形成史。卢卡奇注意到了这点，但他又把从工业社会条件下得出的“自然是一个社会的范畴”的结论作为一个普遍的结论，这就走向了片面，而萨特根本就没有注意到这个问题。最后，马克思指出的第四点，一方面强调了现存感性世界的劳动基础，另一方面也暗含着“先于人类而存在的那个自然界”是现存的感性世界根源的思想。这是唯物主义的常识，马克思显然不是在强调这一点，他的重点是说明“人化自然”对费尔巴哈的重要性，但马克思并未否认这一点，它是内在地包含于这个思想之中的。[160]

所以，我认为，马克思的全部论述告诉我们，自然界的优先地位，除了施米特所讲的“在中介情况下的优先”这层含义之外，还包括自然界作为历史的前提和基础，作为现存感性世界之源，作为对人类历史的永恒限制和制约这些基本内容。卢卡奇、施米特、萨特等人的失误正在于忽视了马克思思想的这一方面。

第二，关于马克思唯物史观的本体论意义问题。从以上对马克思思想的简述中可以看到，只有从唯物史观出发，才能真正理解我们周围的自然界，树立起正确的自然观。马克思的唯物史观是一把一面二刃的利刀，一方面，他的“历史的自然”的思想彻底划破了费尔巴哈“自然崇拜”的帷幕，把历史的阳光照到了自然的每一个角度；另一方面，他的“自然的历史”的思想又从根

本上切断了黑格尔的《自然哲学》和《逻辑学》联系的脐带，自然的生成再不需要借助于绝对观念。这样，自然界第一次从主观和客观两个方面得到了科学说明。

当卢卡奇提出“自然是一个社会的范畴”时，他想努力从历史去统辖自然，用唯物史观去说明自然，在一定程度上他猜到了马克思的“历史的自然”的思想，具有一定的积极意义和合理性。卢卡奇的问题在于当他从历史去统辖自然时，把自然归为了历史；当他用唯物史观去说明自然时，用历史观吞没了自然观。他的立足点不是重新肯定自然，而是要取消自然，否认自然。在1967年的序言中卢卡奇自己指出了这一缺点，认为当他论证自然是一个社会的范畴时，中心在于说明哲学只和社会及生活在其中的人有关系，这样就“动摇了马克思主义本体论的基础。……认为马克思主义只是作为一种关于社会的理论，关于社会的哲学，从而忽略或者否定了它同时也是一种关于自然的理论”。[161]（重点号为作者所加）所以，马克思的“历史的自然”和卢卡奇“自然是一个社会的范畴”的原则区别在于：前者是肯定自然，后者是否定自然。

我认为更根本的在于卢卡奇的解释削弱了马克思唯物史观的本体论意义，他完全没有认识到马克思的唯物史观同时也是马克思的自然观。马克思所实行的哲学革命是整个世界观上的革命，决不能把它仅仅限在社会领域的狭小天地中。唯物史观不仅要解开“历史之谜”，而且也要解开“世界之谜”，他不仅要回答历史发展的问题，还要解答“世界的本体问题”。“历史的自然”和“自然的历史”是一个统一体，当马克思回答了历史之谜的时候，同时也就解开了世界之谜。

卢卡奇在批判“自然主义”的历史观时走向了另一个极端，

把马克思的哲学革命仅仅局限在历史领域中，而没有看到唯物史观所引起的全部哲学本体的变更，施米特的错误在于把马克思的哲学说成“具有非本体论的特征”，从而忘记了马克思在批判了费尔巴哈的自然本体论以后，并未抛弃本体论，而是在实践唯物主义的指导下建立了新的历史本体论。马克思既不像黑格尔那样把自然当作“绝对观念”的产儿，也不像费尔巴哈那样把自然当作旋转在头顶的太阳。他从实践唯物主义的立场出发，对自然界的现状和历史，对自然的生成和发展作了全新的解释，只有这种解释才真正解开了旧唯物主义套在自然界上的“枷锁”，消除了唯心主义泼在自然界身上的“污水”。施米特批评前苏联版本的马克思主义把马克思的哲学变成了一个抽象的世界观表白，这是正确的，马克思的确不再囿于传统的形而上学问题。但把马克思的学说变成一种伦理主义和幸福主义，从而否认他的世界观具有本体论的功能，成为“非本体论”的，这同样失之偏颇。

马克思的哲学既不是传统的形而上学，也不是纯粹伦理的说教，他的哲学恰恰把存在和本质，自然和必然，现象与本体，自然和历史这些恒古的哲学本体论问题与共产主义和无产阶级的解放，与人的幸福和全面发展结合了起来，从而赋予了哲学本体论以崭新的内容，从而超越了以往所有的哲学。在这个意义上马克思的哲学是最高的本体论，又是最彻底的幸福主义。这就是马克思唯物史观的真正意义，这就是卢卡奇晚年所说的“社会存在的本体论”。

第三，关于对恩格斯的评价问题。对恩格斯的批评，卢卡奇在原版序言中做过说明，他说这本书的任务是理解马克思方法的本质，并且正确地运用它，在这个过程中，“如果在很多地方针

对恩格斯的个别观点论战，那也是——正如每一个敏锐的读者将会看到的——把体系作为一个整体来看待。关于这些个别观点，作者认为不管正确的还是错误的，作者没有因为恩格斯而放弃捍卫正统的马克思主义"。[162]严格说，卢卡奇的这种态度并没有错，坚持马克思主义的科学体系，而对经典作家的观点提出异议，这完全是允许的。卢卡奇在这本书中对恩格斯充满了崇敬之意，多次引用和解释恩格斯的观点与思想。他说，"这种争论的目的是对马克思的一种解释，一种说明，正像马克思所理解的理论那样"。[163]

问题的关键在于，这种批评是否全面。卢卡奇在写作这部书时并未读到恩格斯的《自然辩证法》(1925 年第一次在苏联发表)，但这本书中的一篇重要文章《劳动在从猿向人转化过程中的作用》却早在 1896 年就在《新时代》杂志上发表了。卢卡奇显然没有注意到恩格斯在这篇文章中的如下这段话，恩格斯说："自然科学和哲学一样，直到今天还完全忽视人的活动对他的思维的影响；它们一个只知道自然，另一个只知道思想。但是，人的思维的最本质，最切近的基础，正是人所引起的自然界的变化，而不单独是自然界本身；因此，自然主义的历史观(例如，德莱伯和其他一些自然科学家都或多或少有这种见解)是片面的，它认为只是自然界作用于人，只是自然条件到处决定人的发展历史，它忘记了人也反作用于自然界，改变自然界，为自己创造新的生存条件。日耳曼民族移入时期的德意志'自然界'现在只剩下很少很少了。地球的表面、气候、植物界、动物界以及人类本身都不断地变化，而且这一切都是由于人的活动，可是德意志自然界在这个时期中没有干预而发生的变化，实在是微乎其微的。"[164]

恩格斯的这段论述十分精彩，他把实践放在人和自然界的关系中加以考察，对实践唯物主义的自然观作了生动的描述，深刻地批判了“自然主义的历史观”。稍微仔细一点的读者就会发现，这段话和《德意志意识形态》一文中的许多论述是完全一致的。作为实践唯物主义的创始人，恩格斯对劳动范畴给予了充分的肯定，把它作为思维的基础，人的本质，世界变化的根源，这完全是从世界观的高度来加以把握的。如他说：“动物仅仅利用自然界，单纯地以自己的存在来使自然界改变，而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务来支配自然界。这是人同其他动物的最后的本质的区别，而造成这一区别的还是劳动。”[165]

恩格斯作为马克思主义创立人之一，他对实践这个核心的论述，他对唯物史观的大量阐述都对实践唯物主义的创立、巩固和发展起到了重大的作用，有着不可磨灭的贡献。应该承认卢卡奇对恩格斯这一方面的思想重视不够，研究和发挥的也不够，从而造成他对恩格斯的批评是片面的和错误的。但是另一方面也应看到，由于马克思和恩格斯分工的不同，研究领域的不同，他们论述的侧重也是不同的。这就造成了马克思始终沿着“历史”这个主线前进，而恩格斯尽管也把握了这个主方向，但他在对自然的研究中，却有时与这个主方向发生了游离。即使在这个时候，他关于自然的一些论述也没有什么错。但正如马尔科维奇所说的，“他（指恩格斯——作者加）对自然规律确有某种客观主义的态度”。[166]弗兰尼茨基的评价比较中肯，他说：“如果我们想本着马克思的精神彻底对待问题，则问题要深刻得多，复杂得多，而且非常艰苦。实践的观点不仅克服了沉思的观点，而且带来了根本的历史尺度，而这一点恩格斯在这些著作中没有

充分强调。但他也从来没有完全忽略。”[167]

基于对恩格斯这样一个评价，我们再来看卢卡奇对恩格斯的批评就会发现这是一个具有双重意义的问题。一方面，他对恩格斯的批评是片面的，不公允的；更严重的在于他赖以批评恩格斯的尺度是有问题的，他对马克思自然—历史观的理解在真知灼见中包含着重大的失误。这样不仅使他的批评丧失了应有的真理性，而且批评之后他并未给人们指出一条光明大道。但同时又要看到，他最敏锐地察觉到了“自然主义历史观”的抬头，历史唯物主义在被削弱，他的“反向歪曲”的批评，使人警惕另一种倾向，这些问题至今仍值得每一个哲学研究者注意。

偏见与真知浑为一体，天才与迷误共于一身。我赞成弗兰尼茨基下面这个评价：“卢卡奇在抛弃自然辩证法的时候走得太远了（他以后否定了自己这种观点）。然而同样确实的是，卢卡奇比他所有的批评家更正确，他发现了我们时代的问题和把马克思的辩证法深刻地、综合地运用于历史领域的必要，因为这个历史领域过去在很多方面开始从马克思主义者的正确认识下漏过去了。卢卡奇在这个意义上有理由指责恩格斯本人。因为他发现了，停留在一般的、本体论的辩证法观念上，就会轻视历史过程的辩证法，而历史过程因此很容易开始得到某些机械论的说明，在这些说明中，人实际消失不见了，而和任何其他生物一样仅仅成为发展的一般要素而已。”[168]

但另一方面，像施米特所说的“在马克思主义哲学家中，只有科尔施和卢卡奇正确理解自然界和历史的复杂辩证法，主体和客体的相互关系”。这种评价也失之全面。在我看来，卢卡奇的历史理论不仅在贡献方面有着不可磨灭的价值，这一思想的失误方面也同样有着极大的启发意义。当我们摆脱传统的哲学

束缚时,不仅需要批判"自然主义"、"实证主义"的倾向,突出历史唯物主义本体论的意义;同时,又要防止"唯历史主义"的倾向,从而否认马克思"自然的历史"的观点。在对马克思历史观的解释中,必须把历史和自然统一起来,把人的发展、社会的发展与自然的保护统一起来。

纠正自然主义的不足,并不意味着就必须选择《历史和阶级意识》的历史理论,反之,批评卢卡奇历史理论的不足也并非就要回到把马克思主义已庸俗化了的那种错误解释之中。卢卡奇晚年在《关于社会存在的本体论》中有一段论述很有见地:"如果把自然辩证法理解为一个统一的、在自然和社会充满矛盾的本体论的发展状况中,并且是自身单一的系统,正像按照恩格斯的观点,那种在马克思主义的'正统观念'中占优势地位的状况那样,那么就必然产生一个合理的抗议,反对对自然中和社会中的存在范畴、存在规律性范畴等等的机械单一化,而这种抗议在大多数情况下都导致了认识论上向资产阶级唯心主义二元论的倒退这一结果,即使在今天,这种歪曲的明显痕迹依然清晰可辨。"[169]

唯一的尺度是马克思的理论和社会实践。我们必须跳出这种两难的选择,这两个极端,表面上看针锋相对,其实原则都是把马克思哲学二元化,如马克思说的"不是忽视了历史的这一现实基础,就是把它仅仅看成与历史过程没有任何联系的附带因素。这样就把人对自然的关系从历史中排除出去了,因而造成了自然和历史之间的对立"。[170]在文明高度发展的今天,在全球问题危逼人类的今天,"自然唯物主义"的马克思主义显得苍白无力,老态龙钟;而"唯历史主义"的马克思主义则显得骄横气盛,顾盼自雄。唯有马克思的自然—历史观才能给人类以希望。

3. 回归与超越

《历史和阶级意识》发表后，卢卡奇受到了大多数人的批评。卢卡奇自己也经历了一个长期反思探索的过程。1933 年在国际作家大会上，他对此第一次做了自我批评，他说："尽管我是有意识地试图用马克思来克服和扬弃黑格尔，但是一些有决定意义的辩证法问题还是按唯心主义方式解决的（自然辩证法，反映论等）。"[171] 1971 年他重新思考《历史和阶级意识》后得出结论："重要的不是反对唯物主义，而是完成马克思著作中的历史主义，从而归根结底完成马克思主义作为哲学的普遍性。"[172]（重点号作者加的）历史问题又返回到他的心头，成为他思考的聚焦点。1951 年在《黑格尔的美学》一文中谈到自然美的产生时，他认为黑格尔在他的美学中相当明确地看到自然，并认为作为美学研究的自然美的对象是社会和自然相互影响的一个领域。然而，黑格尔由于他的唯心主义立场使他常常重蹈唯心主义所固有的蔑视自然的覆辙。卢卡奇认为"只有马克思主义的劳动观点才能唯物主义地解决在黑格尔那里与他的天才预感一起不只一次地出现过的那些不可克服的困难。马克思主义的劳动观点所以能够做到这一点，是因为它使社会同自然的物质变换有了内容，因而既使劳动范畴同它们的自然前提的关系有了内容，也使由于劳动的社会发展这些前提所发生的变化有了内容"。[173] 这里卢卡奇对劳动概念的认识已经十分明确，从而为他进一步解决"历史理论"提供了一个新的出发点。

对历史概念的重新反思，对本体论的深入探索，最突出地表现在他的最后遗著《关于社会存在的本体论》一书中，这本书是他在 79 周岁高龄时开始动手写作的，直到逝世还没有写完。它

成为本世纪最重要的马克思主义哲学著作，是卢卡奇重建马克思主义哲学的最伟大的尝试。埃姆斯特·朱斯(Emest Joos)认为，在《历史和阶级意识》与《关于社会存在的本体论》之间存在着一种内在的逻辑联系，这种联系就是本体论。他说："从本体论入手将构画出卢卡奇思想的历史，……本体论完全贯彻其一生。"[174]我完全赞同这种观点，我们可以从以下两个方面揭示出卢卡奇两个阶段在本体论上的联系：

第一个方面是《关于社会存在的本体论》对《历史和阶级意识》的回归。

卢卡奇晚年又重新回到了青年时代的问题上，这就是马克思主义哲学有没有自己的本体论？它的本体论是历史（社会存在）的本体论，还是自然本体论？这两种本体论的关系是什么？

《历史和阶级意识》对上述问题的回答是明确的：马克思主义哲学是一种本体论学说，这就是历史（社会）本体论。历史是马克思主义哲学的基石，所有一切问题都必须从历史理论出发才能解决，这正是马克思的哲学高于所有资产阶级哲学的地方。因此，自然是一个社会范畴，用历史解释自然不是为了肯定它，而是为了否定它，从而取消了自然辩证法。马克思主义哲学只是历史辩证法。历史是人的实践的产物，实践成为全部哲学体系的核心，但这种实践又被阶级意识所决定。正是在这个角度，匈牙利学者F·特克尔说《历史和阶级意识》毫无疑问是一种社会本体论的尝试。

显然，已经暮年的卢卡奇在他执笔从事《关于社会存在的本体论》写作时，理论已日臻完善，半个多世纪的理论风云使他更加成熟，从而使《关于社会存在的本体论》在"历史"这个主旋律方面远远超出了《历史和阶级意识》，显示出了他对马克思主义

哲学的新追求。《关于社会存在的本体论》对《历史和阶级意识》的回归,表现为以下几点:

第一,马克思主义哲学必须首先是本体论。如果说《历史和阶级意识》追求一种本体论是为了直接反对新康德主义对马克思主义的侵蚀,表示了对科学主义的一种反抗,那么卢卡奇晚年所追求的本体论则是为了反对新的逻辑实证主义和个体本体论两种倾向。他认为从历史上来说,在几个世纪里,认识论、逻辑学、方法论在哲学思维中占着统治地位,认识论的转向在康德那里达到了它的最高点。这种认识论的抬头直接是为了反对宗教本体论,文艺复兴以来的认识论是伴随着自然科学的胜利和进展而取得了王位的。但现在又出现了新实证主义的认识论,他们"把对存在的任何一种询问,甚至把对某物是否存在的问题所采取的任何一种看法都解释成为一种不合时宜的,非科学的荒谬"。[175]卢卡奇这里指的是维也纳学派为代表的实证主义思想,在他们那里是黑格尔哲学的倒转,主题是"反形而上学",反本体论,一切成了语言问题,本体是根本不可言说的。还有另一种倾向就是走向本体论,但这种本体论是个体的本体论,生活的本体论。这一类代表就是胡塞尔、舍勒、海德格尔和萨特代表的法国存在主义,卢卡奇认为他们的研究"实质上是从孤立的、依据自身的个性出发的,这种个体进入另一世界(自然界和社会)的'被抛弃性'成了个性的真正存在,从而被作为哲学的基础"。[176]在这两种思潮下,马克思主义哲学若不作为本体论出现,就不能取得自己巩固的思想阵地,就无法抵御资产阶级思潮对自己的进攻。所以重建马克思主义的本体论成为一个迫切的问题。"本体论是马克思主义的真正哲学基础。"[177]无庸赘述,在追求本体论的目标,反对资产阶级哲学思潮的侵入这一点来

说,《关于社会存在的本体论》不仅回到了《历史和阶级意识》,而且是一致的,尽管他批判的对手已完全不同了。

第二,马克思的本体论是历史本体论。历史是《历史和阶级意识》的主题,一切都要从历史概念出发,尽管卢卡奇没有明确提出,但他实际上把马克思主义哲学归为社会历史哲学。《关于社会存在的本体论》无疑也是回到了历史这个主题上来,把社会存在作为马克思哲学的现实的本体,在这点上,两部著作也是一致的。

那么,第二个方面,《关于社会存在的本体论》对《历史和阶级意识》的超越在哪里呢?

第一,历史概念的新理解。

虽然两本书都追求的是一种历史本体论,但在历史概念的理解上则有着重大的差别。

在《历史和阶级意识》中历史指的是人类历史,它的本质是人的实践活动的产物,其特性是具有与自然所不同的社会性即经济关系和社会关系决定着人类历史的面貌。

当卢卡奇着手写作《关于社会存在的本体论》时,已认识到了这种观点的局限性。他说:"我认识到重新开始的全部工作,并确认了《历史和阶级意识》在方法论上总的错误方向……通过这些解放了我自己,并使我自己在后期的研究中对早期那些同样的问题得出了正确的回答,从而获得了思想上的自由。"所以,埃姆斯特·朱斯认为卢卡奇的晚年著作中,最关键的在于历史性(historical)这个概念,他通过这个概念和其早期思想联系起来,并且使"历史的和自然的存在二者已成为一个合谐的整体。"这样在《关于社会存在的本体论》中,历史概念不仅指狭义的人类历史,指这种历史的社会性,他还做了广义的理解,即泛指事物

所具有的产生和发展的过程。这层含义是《历史和阶级意识》所完全不具有的。他认为由于科学的发展，各个专门学科的分工越来越细，从而使“历史同样不得不成为一种专门科学，而不能对别的学科发生作用”，[178]结果“历史本身不单单被局限于狭义的社会存在，而且也被局限于社会存在的高级发展阶段……”[179]这样人们就无法从总体性上把握事物，无法从宏观上俯视事物发展的全过程。他认为“任何一种存在范畴都具有普遍历史性的思想”，[180]是认识事物唯一正确的思想方法，卢卡奇认为这就是马克思的历史性思想，他在《关于社会存在的本体论》中就是要把马克思的这种历史主义贯彻到底。

第二，历史和自然关系的新规定。

由于两本书对历史概念本身的理解发生了变化，从而在历史和自然的关系上得出了根本不同的解释。

由于在《历史和阶级意识》中卢卡奇是从主观上解释了历史，从而造成了历史和自然的对立，尽管他试图从社会关系、唯物史去说明自然，“自然是一个社会范畴”的结论虽具有一定的深刻性，但由于这种主观性，他在从历史说明自然时不是肯定自然，而是否定了自然。历史成了一个无底的黑洞，一切都落入其中，这样他做出否定自然辩证法的结论是很自然的。而在《关于社会存在的本体论》中，由于实践范畴的重新规定，从而能在历史的客观性上对自然做出了科学的说明。此时也是从历史观、从社会关系去说明自然，如他说的“从经济中产生对存在的一切问题——那么一切都可以被看作是存在的发展形式。这只有当历史被看作是普遍的基础时，才是可能的。”此时，虽然“使存在更突出地表现为社会的”，[181]一切都要经过人类历史的社会性过滤，但“自然客体仍保持着它们的自然存在，在这个范畴内，它

们的性质、关系、条件是独立于人类意识而存在的。"[182]所以，《关于社会存在的本体论》是从唯物史观出发对自然作了肯定，在这种通过社会性对自然的说明中不是吞去自然，而是确证了自然。显而易见，卢卡奇这种立场是和马克思所讲的"社会是自然界的真正复活"的思想完全一致的。这是其一，即把历史确定为人类史，突出其社会性这个角度。

其次，把历史理解为一切事物都具有其发展过程，从而就得出更重要的结论。其逻辑的过程是这样推出的：如果一切存在都具有历史性，那么，社会存在也同样具有历史性，换言之，社会存在从何而来？它是如何发展到今天呢？这就推出了有三大类存在，即无机界的存在、有机界的存在和社会存在。这三大存在是紧密相联、相互差别的统一发展过程，这个过程就体现了一种"客观辩证法"。进一步讲，任何社会存在都必须以自然界的本体论为前提，因为作为任何一种社会存在，都有其前史，有其基础，只有有了这个前提和基础，社会存在才成为有基础的存在物。社会、人类历史是自然史演化的结果。当卢卡奇获得了这种新的认识时，就对自然辩证法和历史辩证法关系提出了新的解释。他认为"没有无机界和有机界的相应的本体论前史，具有如此特性的辩证法在社会中是不可能存在的，也不可能发生作用。从本体论意义上理解辩证法，如果不是普遍的，那就是无意义的"。[183]他从这一新的高度重新对《历史和阶级意识》作了自我批评，认为它的错误在于仅从人类历史这个狭义的历史上理解辩证法，并把它绝对化，"好像这种历史的辩证的真理（注：这里的历史是指第二层含义——作者）仅仅适用于社会存在，而不适用于整个存在；我请读者阅读一下我的早期著作《历史和阶级意识》（1923 年）和萨特目前对辩证法的态度就知道了"。[184]

那么，历史辩证法和自然辩证法的现实关系是什么呢？能不能把马克思主义哲学理解为有两个本体论呢？卢卡奇认为不能这样理解。他说："所谓自然辩证法不再应该被看作是和社会辩证法平行（在《历史和阶级意识》中拒绝了这种平行看法），而应该被看作它的前史。"[185]（重点号为作者所加）这段话很重要！他表明卢卡奇始终反对这种平行说，或两种本体论说，《历史和阶级意识》采取的是否认自然界的办法，而《关于社会存在的本体论》采取的是把自然辩证法作为前史的办法。这样我们看到，他的历史概念的第二层含义是从历时性上讲，而历史概念的第一层含义则是从共时性讲的。作为斯大林哲学的批判者的卢卡奇，无论如何是不能接受两个本体论或平行论的。（现行的两大块不就是一种平行论吗？）所以，卢卡奇历史概念的两层含义是紧密相联的一个整体，缺一不可。有了第二层含义就使现实的社会存在有了基础，有了第一层含义使我们对现实的自然界有了科学的说明，如他晚年讲的："马克思确认，历史性是一切社会存在的根本范畴，而一切存在都是社会存在。我认为这是马克思理论中的最重要部分。"[186]卢卡奇认为，马克思主义哲学的实质就在于它用劳动和实践去解释一切，把它变成了一种历史的尺度，历史是我们观察一切问题的出发点，社会存在是它的本体论。但此时必须牢记，社会存在的本体论是从自然本体论演化来的，尽管这只是从它的历史性上讲的，但自然却奠基了社会存在的基础。周围的感性世界必须从主观方向加以说明，但感性世界的客观性丝毫没有丧失，只是赋予了更深刻的意义。这就是社会存在的本体论的全部含义。

"我们仅仅知道一门唯一的科学即历史科学。历史可以从两个方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两个

方面是密切相联的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约"。[187]历史——这门独一无二的科学，是马克思所制定的伟大目标。这个目标始终鼓舞着卢卡奇。建立马克思主义哲学的历史本体论是他一生追求的夙愿。从《历史和阶级意识》到《关于社会存在的本体论》整整六十个年头，在这漫长的历程中，他始终不渝，坚持真理，修正错误，用他自己的理论和生命奏出了一部历史的交响乐。

注　释

〔1〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页48。

〔2〕 Arato, Andrew, and Breines, Paul, *The Young lukàcs and the Origins of Western Marxism*, New York, 1979, p104.

〔3〕 Ben Agger, *Western Marxism: An Interoduction classical and Contemporary Sources*, California, p120.

〔4〕 Meszaros, I., *lukács's Concept of Dialectics*. London, 1974, p12.

〔5〕 Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from lukács to Habermas*, University of California Press, 1984, p14.

〔6〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页48。

〔7〕 杜章智编:《卢卡奇自传》，社会科学文献出版社，1986，页92。

这里的"专政时期"和"专政垮台"指的是匈牙利苏维埃共和国时期及革命失败以后的时期。

〔8〕 伯恩斯坦:《社会主义的前提和社会民主党的任务》，三联书店，1978，页48—49。

〔9〕 同上，页45。

〔10〕 转引自考茨基:《唯物主义历史观》(第三卷)，上海人民出版社，1986，页426。

〔11〕 考茨基:《自然界和社会的增殖和发展》页15—16，转引自《卡尔·考茨基及其观点和演变》，东方出版社，1986，页83。

〔12〕 考茨基:《唯物主义历史观》(第二卷),上海人民出版社,1965,页94。

〔13〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页7。

〔14〕 同上,页7。

〔15〕 同上,页9。

〔16〕 同上,页8。

〔17〕 杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,1986,页36。

〔18〕 同上,页39。卢卡奇走向马克思主义的过程是一个很有意思的题目,它反映了本世纪20年代欧洲左翼知识分子的一个思想历程。参阅《卢卡奇1902—1920年通信集》1986年英文版;《卢卡奇1902—1917年通信集》1982年德文版。

〔19〕 杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,1986,页213。

〔20〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页124。

〔21〕 同上,页126。

〔22〕 在《历史和阶级意识》中,最难理解,但也是最重要的一篇论文就是《物化和无产阶级意识》。它的重要性表现在两个方面:其一,这篇论文蕴含着卢卡奇历史哲学的基本框架,可参阅Tom Rockmore的《卢卡奇与马克思主义的历史哲学》(英文版),《卢卡奇的理论、文化和政治》(英文版)等书;其二,这篇论文所提出的物化问题至今仍是西方马克思主义和当代西方社会学所关注的焦点问题之一,参阅哈贝马斯《交往行动理论》第一卷的"从卢卡奇到阿尔多诺:作为物化的合理化"一节。在这个意义上,读不懂这一篇论文就根本弄不清青年卢卡奇的基本思路。

〔23〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页130。

〔24〕 康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,商务印书馆,1982,页51。

〔25〕〔26〕〔27〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页127,页130,页160。

〔28〕 斯宾诺沙:《伦理学》,商务印书馆,1983,页46。

〔29〕〔30〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页162,页162。

〔31〕 黑格尔:《历史哲学》,三联书店,1956,页94。

〔32〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页162。

〔33〕 维科:《新科学》。

〔34〕〔35〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页163,页155。

〔36〕〔37〕 同上,页157,页160。

〔38〕〔39〕 同上,页53,页53。

〔40〕〔41〕 同上,页48,页48。

〔42〕 《马克思恩格斯全集》(第23卷),人民出版社,1972,页931。

〔43〕〔44〕〔45〕〔46〕〔47〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页54,页210,页211,页211,页173。

〔48〕 Mihailo Markovic´在《卢卡奇的批判思想》一文中说,卢卡奇一生都在寻求历史过程的辩证法,寻求人在历史中的地位的答案。历史是人活动的结果,人是历史的主人,这是他始终坚持的一条原则。参见 Tom Rockmore, *lukács today*, Boston, 1988 p20-21。

〔49〕 《马克思恩格斯全集》(第4卷),人民出版社,1965,页154。

〔50〕〔51〕〔52〕〔53〕〔54〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页54,页52,页15,页250。

〔55〕 《马克思恩格斯全集》(第12卷),人民出版社,1965,页758。

〔56〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页250。

〔57〕 《马克思恩格斯全集》(第23卷),人民出版社,1972,页562。

〔58〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页250。

〔59〕 晚年卢卡奇在《关于社会存在的本体论》中(以下简称《本体论》),仍十分重视马克思的"自然界的退缩"的思想,说明尽管人不断扩大着"人化自然",但自然界只是退缩,并未消失。

〔60〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页252。

〔61〕 Anderw Fee Berg 认为卢卡奇这个命题的要旨就是"历史主客体的统一"。他认为尽管这个命题是有别于其它的唯心主义,但无论如何卢卡奇走得太远了,卢卡奇的这个说法是极度夸张的,是一种近似于宗教的说法。参阅"lukács, Marx and the Sources of Critical Theory"1981, p205—209。

〔62〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989, 页 254。

〔63〕 在这里卢卡奇把物化(reified)和异化(alienation)及对象化(objectification)三个概念混同,从而形成他理论上的一个重要问题,这点后面还要专门研究。

〔64〕〔65〕〔66〕〔67〕〔68〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989, 页 6, 页 236, 页 237, 页 236, 页 236。

〔69〕 哈贝马斯在《交往行动理论》第一卷中就 M·梅洛－庞蒂对卢卡奇的理论批评给予了反驳,他认为, M·梅洛-庞蒂对卢卡奇做了一种相当"自由"的解释。梅洛－庞蒂谈道"这种'历史哲学'并没有给我们提供一种一定的、经验历史背后隐藏的真理,而是阐述了作为真理体系学的经验历史。说马克思主义向我们揭示了历史的意义,这完全是多余的"。哈贝马斯认为梅洛－庞蒂并未抓住卢卡奇历史哲学的要旨,而是"使早期卢卡奇的观点与一种存在主义的马克思主义同化了,这种存在主义的马克思主义目的,不是去揭示历史的一种客观意义,而是去'消除无意义的事物'"。参阅哈贝马斯《交往行动理论》第一卷,重庆出版社,1994, 页 461。

〔70〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989, 页 2。

〔71〕 近年来国外研究者中有人指出,关于卢卡奇的历史哲学长期来被忽视了,而马克思主义的历史哲学的真正理论形式应是发端于《历史和阶级意识》。参阅《G·卢卡奇的理论、文化和政治》1989 年英文版,页 27—30。

〔72〕 赫尔曼·顿凯尔(Herman Duncker)认为卢卡奇这本书是相当危险的,库恩(Béla Kun)也认为卢卡奇"阉割了辩证唯物主义",而昔日的朋友,后加入了库恩集团,成为其秘书的拉斯日罗·拉德斯(Laszlo Rudas)则认为卢卡奇把客观辩证法变成了一种"人的主观规律的理论"。在共产国际第五次代表大会上季诺维也夫(Zino Viev)认为卢卡奇和意大利的 Graziadei

一样,在"社会学和哲学领域内做了攻击马克思主义的同样的事情"。参阅《青年卢卡奇与西方马克思主义的起源》英文版,第10章。

〔73〕《今日马克思主义》,英文版,1977年1月,页11—19。

〔74〕南斯拉夫实践派哲学家彼德洛维奇说:"马克思对自然辩证法抱什么态度呢?我们一再发现他说辩证的规律不仅对于社会,而且对于自然都有效。但是他对自然辩证法的兴趣从未这样大,以至打算对它做更多的论述。"见彼德洛维奇:《20世纪中叶的马克思》,英文版,1967,页28。实际上霍夫曼对实践派的指责是不公允的,实践派理论家对卢卡奇并非一味赞扬,在弗兰尼茨基和马尔科维奇那里也有对卢卡奇的批评。

〔75〕约·霍夫曼《马克思主义和实践派》,中国社会科学文献出版社,1988,页60—61。霍夫曼的批评有一定的合理性,但有两条应注意:其一,他并未真正弄懂卢卡奇与黑格尔哲学的关系;其二,他本身的理论是有片面性的。正如Andrew FeenBery所说的,霍夫曼的这本书和阿尔都塞的书一样,完全是从正统的马克思主义观点出发对卢卡奇进行批评的。参阅《卢卡奇、马克思和批判理论的来源》,英文版,页274。

〔76〕罗森塔尔:《马克思主义辩证法史》,人民出版社,1982,页498。

〔77〕Б·Н·别索诺夫认为卢卡奇否认自然辩证法,把自然作为社会的范畴是毫无道理的,他说:"把辩证法解释为主体活动的辩证法,把它同客观世界本身的辩证法(当作一种不重要的东西)分开,便使马克思关于自然和社会之间的'物质变换'的原理化为乌有,并一直推动卢卡奇跟在维贝尔的后面唯心主义地歪曲社会历史过程的本质,否认关于社会现象的客观科学的可能性本身,也就是说,否认革命行动的客观基础。"参阅《在"新马克思主义"旗帜下的反马克思主义》,中国人民大学出版社,1983,页60。

〔78〕Schmidt, A., *The Concept of Nature in Marx*, London, 1973, p166.

〔79〕施米特这个评价有一定道理,科尔施说:"马克思的辩证唯物主义方法的一个本质标志是它对于历史理论的把握。"但施米特又不尽全面,因为科尔施在《马克思主义与哲学》中未点名的批评了卢卡奇对恩格斯的

批评，说那种认为恩格斯“完全堕入了自然主义的唯物主义的世界观中，而不同于更富有哲学家气质的马克思”的论点是站不住脚的。参阅 Korsch, k, Marxism and Philosophy, N. Y., 1970, p59, p91 – 92。

〔80〕〔81〕〔82〕〔83〕〔84〕〔85〕〔86〕 Schmidt, A., *The Concept of Nature in Marx*, London. 1973, p20, p21, p26, p37—38, p166, p28, p85.

〔87〕 这里有一点必须指出，无论是卢卡奇还是施米特都没有主张一种“马恩对立论”，且不说施米特在这里对恩格斯的肯定，就是卢卡奇在《历史和阶级意识》中也对恩格斯怀有深深的敬意。虽然他们对恩格斯的一些观点提出了批评，但他们从未想否认恩格斯。因而，那种把这样一种正常的理论的批评与莱文等人提出的“马恩对立论”混为一团的做法是不公允的。就理论本身而言，应该允许理论家在研究过程中对经典作家的一些论点，即便是重大的基本论点展开讨论，提出批评。这里仅指出列宁对马克思社会主义革命共同胜利的论点的修正就足以说明问题了。

〔88〕 Schmidt, A., *The Concept of Nature in Marx*, London, 1973, p51.

〔89〕 《马克思恩格斯全集》第 38 卷，1972 年，人民出版社，页 203。

〔90〕 Schmidt, A., *The Concept · P Nature in Marx*, London, 1973, p70.

〔91〕 Robert A · Gorman ed, *Biographical Dictionary of Neo – Marxism*, London 1985, p379.

〔92〕 Schmidt, A., *The Concept of Nature in Marx*, London, 1973, p70.

〔93〕 同上，P167。

〔94〕 参阅霍夫曼：《马克思主义和实践派理论》中文版页 60—67；别索诺夫：《在“新马克思主义”旗帜下的反马克思主义》，中文版，页 177—214。

〔95〕 关于萨特的思想还可参阅《批判的阅读者》英文版 4、5 两章，“Marxism and Totality”第 11 章。

〔96〕 萨特：《科学和辩证法》，载于《外国哲学资料》第 4 集，页 157。

〔97〕 关于“辩证唯物主义”这一术语的考证，已有很多文章考证了，马克思、恩格斯从未使用过这一概念，第一个提出这一概念的是工人哲学

家狄慈根，第一次把这一概念提高到马克思哲学世界观高度的是普列汉诺夫。卢卡奇这里的含义是和"历史唯物主义""唯物史观"等同的，作为马克思哲学的代名词。

〔98〕 萨特：《辩证理性批判》，英文版，页 29。

〔99〕 同上，页 52。

〔100〕 同上，页 27。

〔101〕 萨特：《科学和辩证法》，载于《外国哲学资料》第 4 集，页 163。

〔102〕 关于萨特的总体性思想和卢卡奇总体概念的区别与联系，可参阅《马克思主义和总体性》英文版，页 352—354。

〔103〕〔104〕〔105〕〔106〕 萨特：《科学和辩证法》，载于《外国哲学资料》第 4 集，页 163，页 160，页 156，页 160。

〔107〕 萨特：《辩证理性批判》英文版，页 6。

〔108〕 萨特：《词语》，三联书店，1989，页 293。

〔109〕 当然，并不是所有的西方马克思主义者都赞成卢卡奇。葛兰西认为卢卡奇把自然和历史割裂开了，成了二元论，葛兰西认为自然史和人类史应是一个统一的过程(参阅《狱中札记》英文版第 488 页)。马丁·杰认为葛兰西在这个问题上大体和科尔施是一致的(参见《马克思主义和总体性》英文版，第 158 页)。克拉克夫斯基认为葛兰西的批评"不但不能恢复恩格斯唯物主义地位，反而强调了卢卡奇的'历史主观主义'"(参见《马克思主义主要流派》第三卷，英文版，第 238 页)。其实不仅在葛兰西那里，在布洛赫、阿尔多诺那里都有着与卢卡奇不同的思路。但这丝毫不能否认卢卡奇与西方马克思主义的关系，《历史与阶级意识》对西方马克思主义的影响是一个为大多数研究者所共认的事实。

〔110〕 费尔巴哈说："新哲学将人连同人的基础自然，当作哲学唯一的、普遍的、最高的对象。""我的学说和观点可以用两个词概括，这就是自然界和人。"《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店，1959，页 184。

〔111〕 Korsch, K, *Marxism and Philosophy*, N. Y, 1970, p132.

〔112〕 《马克思恩格斯全集》，第 42 卷，人民出版社，1979，页 128。

〔113〕《马克思恩格斯全集》,第3卷,人民出版社,1965,页48。

〔114〕〔115〕同上,第42卷,人民出版社,1979,页126,页126。

〔116〕同上,第46卷(下册),人民出版社,1980,页219。

〔117〕同上,第42卷,人民出版社,1979,页95。

〔118〕〔119〕同上,页127,页126。

〔120〕同上,页119。

〔121〕同上,第3卷,页35。

〔122〕〔123〕同上,第42卷,页121—122,页122。

〔124〕同上,第46卷(上册),页29。

〔125〕〔126〕同上,第42卷,页123。

〔127〕同上,第46卷(上册),页487。

〔128〕乔治·卢卡奇:《社会存在的本体论—马克思》英文版,页7—10。

〔129〕〔130〕《马克思恩格斯全集》,第42卷,页95,页167。

〔131〕同上,第46卷(上册),页488。

〔132〕同上,第42卷,页169。

〔133〕同上,第19卷,页15。

〔134〕同上,第23卷,页202。

〔135〕同上,第42卷,页128。

〔136〕同上,第23卷,页12。

〔137〕同上,第2卷,页58。

〔138〕〔139〕同上,第23卷,页12,页201—202。

〔140〕Schmidt, A., *The Concept of Nature in Marx*, London, 1973, p90.

〔141〕参阅《马克思恩格斯全集》,第32卷,页671—672。

〔142〕同上,第42卷,页167。

〔143〕〔144〕同上,第46卷(上册),页104,页491。

〔145〕同上,第42卷,页93。

〔146〕同上,第46卷,页218。

〔147〕 同上,第25卷,页926—927。

〔148〕 同上,第42卷,页122。参看本人拙作《历史是自然的复活》,载于1989.4.17光明日报。

〔149〕 《马克思恩格斯选集》第4卷,页254。

〔150〕 参阅约·霍夫曼《实践派理论和马克思主义》,中国社会科学文献出版社,1988,页64—76。

〔151〕 《马克思恩格斯全集》,第3卷,页48。

〔152〕 G. lukács, *Marxism and human liberation*, New York, 1973, p51.

〔153〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页145。

〔154〕 《马克思恩格斯全集》,第23卷,页410。

〔155〕 哈贝马斯对卢卡奇的这种尝试也提出了批评,他用韦尔默的话表示了自己的观点,他说:"韦尔默正确地概述卢卡奇的尝试:'在韦伯的"合理化"的抽象概念之后,使资本主义工业化过程的特殊的政治经济的内容变得明显可见的,是一部分广泛进行的活动,他通过这些活动,希望把马克思的理论的哲学方面重新加以运用。这种尝试最后之所以失败,按照我的意见,按照讽刺性的方式来看,是由于以下状况,就是说,是因为卢卡奇对马克思的哲学改造,在一些中心点上倒退到了客观唯心主义。'"见《交往行动理论》第一卷,重庆出版社,1994年版,第462页。

〔156〕 《马克思恩格斯全集》,第42卷,页128。

〔157〕 G. lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Band I. S. 9.

〔158〕 同上,S.13。

〔159〕 《马克思恩格斯全集》,第3卷,页50。

〔160〕 关于这一点伽罗蒂的下述意见是对的"马克思所责备的不是费尔巴哈的唯物主义,而是他缺乏历史精神:费尔巴哈抽象地谈论一般的自然界,而看不见'先于人类历史而存在'的自然界和他现在生活于其中的自然界(而这个自然界是几乎全由人类塑造而成的)之间的深刻区别"。见《人的远景》,三联出版社,1965,页345—346。

〔161〕 乔治·卢卡奇《历史和阶级意识》，重庆出版社，页 20—21。

〔162〕〔163〕 同上，页 48，页 48。

〔164〕 《马克思恩格斯全集》，第 20 卷，页 573—574。

〔165〕 同上，页 518。

〔166〕 马尔·科维奇、彼德洛维奇：《实践：南斯拉夫哲学和社会科学方法》英文版，页 18。

〔167〕 弗兰尼茨基：《马克思主义史》（上册），1986，人民出版社，页 224。

〔168〕 同上，页 358。

〔169〕 G. lukács, *Zur Ontologie gesellschaftlichen Sein*, Band I. S. 124.

〔170〕 《马克思恩格斯全集》，第 3 卷，页 44。

〔171〕〔172〕 杜章智编：《卢卡奇自传》，社会科学文献出版社，1986，页 213—214，页 41。

〔173〕 乔治·卢卡奇：《卢卡奇文学论文集》，中国社会科学文献出版社，1980，页 432。

〔174〕 埃姆斯特·朱斯：《卢卡奇最后的自我批评：本体论》英文版，页 4。

〔175〕〔176〕 《卢卡奇遗著述评》，载于《新匈牙利季刊》英文版 1980 年，77 期，页 169。

〔177〕 《西方马克思主义人名词典》英文版，页 268。

〔178〕〔179〕〔180〕 《卢卡奇遗著述评》，载于《新匈牙利季刊》，英文版，1980 年，77 期，页 172，页 172，页 170。

〔181〕〔182〕 乔治·卢卡奇：《社会存在的本体论—马克思》，英文版，1978，页 7，页 6。

〔183〕〔184〕 《卢卡奇遗著述评》，载于《新匈牙利季刊》英文版，1980 年，77 期，页 170，页 170。

〔185〕〔186〕 杜章智编：《卢卡奇自传》，社会科学文献出版社，1986，页 42，页 204。

〔187〕 《马克思恩格斯全集》，第 3 卷，页 20。

第 2 章

实践哲学的探求

历史何以产生？卢卡奇发挥了维科的思想，认为历史是人类活动的产物，是主体本身创造出来的。那么，主体是怎样创造历史的呢？这就必然涉及到主体的实践活动，从而实践的问题就凸现了出来。对实践的探求构成了《历史和阶级意识》的主要内容之一。

一、青年卢卡奇的实践理论

1. 对康德实践理论的批判

卢卡奇认为，正像历史理论是对资产阶级思想的二律背反的解决一样，马克思的实践理论正是在批判资产阶级的实践理论中产生的，资产阶级哲学的实践理论构成了马克思实践观的前史。尤其是康德哲学的实践理论更充分地反映了资产阶级实践理论的内在矛盾和走投无路，于是卢卡奇首先从分析康德哲学的实践理论入手，展开了他自己的思想。

卢卡奇认为康德的实践观集中体现在他的《实践理性批判》之中，而《实践理性批判》不过是进一步发展了《纯粹理性批判》的内在矛盾。对康德来说，造成其《纯粹理性批判》巨大矛盾的物自体，他自信可以在信仰领域中加以解决。限制认识以给信仰留下地盘，康德哲学就是这样从认识论过渡到了伦理学。如他在《纯粹理性批判》最后一部分指出的，理性预感到存在着对它有巨大利益的对象。但当它遵循纯粹思辩的途径去接近时，那个对象却在它面前飞逸无踪了。也许留给理性的仅仅是在另外的途径中——即理性的实践使用中，可以指望有较好的成就。

在《实践理性批判》中，康德认为人们按照一种先天普遍的道德命令去追求实践理性的对象——"至善"。在这个过程中，自由、灵魂、上帝成了人们达到这种至善的公设条件，从而康德在《纯粹理性批判》中被排除了的东西，在《实践理性批判》中一一被他请了回来。

卢卡奇认为康德在第一批判中遇到了自在之物这个棘手的问题，怎样渡过这个难关呢？康德又不愿放弃从整体上把握对象，这样只剩下一条路"那就是必须走向内的道路"。[1]也就是走向个人内心的道德领域。在卢卡奇看来，康德对这条道路充满了信心，自认为可以解决在认识论领域中所遇到的难题。因为很显然，只有在个人道德实践的领域中，这个对象才是"没有非理性裂口"，"没有彼岸的自在之物"的对象。另外，由于提出了实践这个范畴，康德希望能把在认识论中的局限和二律背反放在实践的基础上加以解决。这样在经验上被分裂了的主客体，就可以在个人的道德实践中统一起来，达到"主体和客体的统一与融合"。[2]

卢卡奇认为这只不过是康德的愿望而已，如果我们深入分

析康德的“第二批判”，就会发现在实践的领域中康德哲学同样有着冰山、暗河，这儿并不比在纯粹理性领域中平坦多少。卢卡奇从四个方面揭露了康德的这些矛盾和困境。首先，由于实践理性只是追求“善良意志”，只是对内心的伦理事实进行哲学解释，从而在认识领域中理性主义借以立命的那条主体制造客体的原则就不再适用于伦理事实。其次，人们仍屈从于外部自然界的必然性，个体并未得到真正的自由。尽管康德认为实践理性的实质是解决个人的意志自由问题，可是卢卡奇感到在康德的伦理天地中得到自由是以静守、服从客观外界的客观必然性为前提的。卢卡奇讽刺这种内心平静如水，可在大自然面前束手无策的自由是宿命论的和机械主义的自由。这样的自由只不过是“变成对内心事实加以评价的观点”。[3]以前所遗留下的自由和必然、意志论和宿命论的冲突并没有得到真正的解决。第三，康德认为认识只能停留在现象界，而道德则可以深入到现象以外的本体界，他本想让认识的世界服从于意志的世界，现象统一于本体。但由于这种内在的矛盾，卢卡奇说康德不但没有使现象和本体统一起来，反而把这种不可解决的分裂“带进到了主体最内在的结构中去了”。[4]就是说康德使外在的矛盾变成了内在的矛盾。第四，康德这样“所建立起来的伦理学成了纯形式，无内容的了”。[5]因为康德在实践理性中首先要追求的就是那种普遍有效的、脱离任何经验内容的道德律，它完全是从纯形式方面考虑的。他认为只有在这种纯形式中道德才可获得一种普遍性。

总之，卢卡奇感到康德的伦理学只是在较高的层次上重复着原来的问题：一方面似乎在伦理的实践中，在主体和自身的关系结构中主客体二者可以统一，并在个体的心灵中得到了协调；

但另一方面，这种个人的伦理意识和外在的自然界，和这个“感性异在的现实”仍是处于双峰对峙当中，困境仍是困境。

使卢卡奇感到有一线希望的是，在康德的《实践理性批判》中，他以一种畸形的形式“恰恰描述了作为克服存在概念的二律背反的真正的实践结构”。[6]正是这种实践才是康德哲学的真正出路。于是卢卡奇紧紧抓住了这一概念，展开了自己的理解，从解剖康德实践概念的角度描述了他所理解的实践概念。首先，他从形式和内容的关系上对实践作了界说。卢卡奇说：“实践的本质在于宣布对于内容来说，形式的无关紧要性。”[7]就是说与形式相比，实践更见有内容的特征。因此，卢卡奇强调实践的原则作为改变现实的原则必须专门针对物质基础，以便通过实践的作用对这个基础发生影响。其次，他从理论和实践的各自特点上来把握实践的概念。卢卡奇认为实践与理论那种抽象性、思辨性的特点恰恰相反，“实践只是为了质的唯一的东西，只是为了内容的，只是为了客体的物质基础的”。[8]很显然，卢卡奇在这里描述的实践特征全都是直接针对着康德的实践观的，在他看来，康德引出活动、实践的范畴是无可非议的，但若不对实践进行规定，这个实践既可能是路标，也可能是鬼火。康德的实践观太空，它完全屈从于思辨的理论。这样的实践观必然导致出费希特的一整套的行动哲学，但那只是更加走向个人了。事情很明白，卢卡奇感到希望的地平线在康德个人意识的伦理中是永远出现不了的，“他的伦理学仍把我们带回到抽象思辨的界限之中”。

上面我们已提到康德的“哥白尼式的革命”所代表的近代理性主义的根本特征是：我们的认识对象是我们所创造的。所以理性是可以认识自身的产品。我们已经看到，康德在认识领域

中已无法彻底地贯彻这一原则。在这里卢卡奇从新的角度重提了这个老问题，进一步说明在伦理的范围内康德同样无法贯彻这一原则。

卢卡奇的思路是这样展开的。当康德从《纯粹理性批判》过渡到《实践理性批判》时，实际上也就是从认知转到了社会历史领域。在这个领域中康德又遇到了难以克服的"非理性的桎梏"——社会。按理说，从康德理性主义的原则来看，社会作为认识对象是完全符合于理性主义的原则的，卢卡奇以马克思引用过的维科的话证明这一点："人类史同自然史的区别在于，人类史是我们自己所创造的，而自然史不是我们自己创造的。"[9]但事与愿违，在卢卡奇看来，正是社会这个人们的创造物，再一次打破了康德的理性主义原则，道理在于，人们在自己所创造的社会中并不自由。卢卡奇在《物化和无产阶级意识》这篇文章的第一节《物化现象》中，详尽地描述了在资本主义商品经济下，社会的各个方面都被商品化、专业化了，人从而被异化了。所以他指出："在现实中，他们在自己的周围建立起了他们创造的第二自然，而正是这个第二自然以同样无情的必然性封闭着人们，使他和在以前的非理性的自然力量面前一样。"[10]显然卢卡奇是从社会历史的角度对康德的伦理学提出了新的批判。他从三个方面进行了分析。

第一，康德的道德哲学完全强调了没有被控制的力量的无情性。卢卡奇在这里采取了和认识领域相对比的方法来说明这一点。在认识领域，康德强调自在之物不可认识，使其成为盲目的东西，从而为信仰打开了大门。而在社会领域恰恰相反，由于科学的运用，数学渗透到社会多方面，用韦伯的话说一切都成为可计算的。在这种情况下如果主体有勇于实践的态度的话，一

切的确都可以被主体所认识。但问题就是出在这个主体的态度上。卢卡奇说，虽然，一方面现实彻底理性化了。这样进行一种预见的可能性也就大了，但另一方面主体的态度却越来越思辨。卢卡奇不满意康德哲学就在于他的软弱性、思辨性，不敢直接面对社会，只能在思辨的王国中呻吟。这一批评是正确的。马克思和恩格斯也曾说过："康德的这个善良意志完全符合于德国市民的软弱、受压迫和贫乏的情况。"〔11〕

第二，康德的道德哲学仅仅从自然科学角度考察人的一切关系。康德哲学在论述和看待人的关系时，往往忽略了人的社会性。他只是"简单地把从自然科学中获得的概念直接运用于社会"。〔12〕结果，人的社会关系越来越多地用一些自然科学的形式表述。所以，卢卡奇嘲讽康德只是一个实验家和观察家，只能以自然科学的眼光观察问题，如同马克思曾经说过笛卡儿只能从工场手工业时期的眼光来看问题一样。殊不知，"自然也是一个社会的范畴"。卢卡奇进一步把实践从社会角度来加以规定，并以此来评说自然科学。康德的实践理性要么是抽象的伦理评判，要么就是纯认识的界说。

第三，康德在伦理领域中的努力失败了。这一条是卢卡奇对康德"第二批判"的一个总评价。康德原指望思辨理性的一切问题"只有在实践运用中才能圆满完成"。〔13〕结果呢？卢卡奇说，理性的二律背反不仅没有解决，反而"使其永恒化了"。这突出表现在康德的自由概念上。自由概念在康德看来是他"整个建筑的拱心石"。〔14〕但卢卡奇认为，这个自由概念是极其空泛的。当面对着感性的必然性时，康德的自由逃脱了。他认为在客观自然的因果链条中人得不到自由，科学在无情的必然性面前苍白无力。自由在哪里？康德说"我们必须假设有一个摆脱

感性世界而依理性世界法则决定自己意志的能力，即所谓自由"。[15]这个自由成为了解意志自律的关键，它成了人的伦理行为的三条道德法令的基础和前提。但正如我们已看到的，这些道德命令只是纯形式的，它完全脱离任何具体经验和现实。所以卢卡奇说康德不能用活生生的生活来满足自由的纯形式的规定。这样的自由"既不能打破认识体系的感性必然性，宿命论的自然规律的冷漠无情，也不能赋予它们以意义"。[16]

卢卡奇承认康德哲学的博大、精深，认为他的哲学高于一切独断主义而力求在一种矛盾对立中把握住问题。他说以康德为代表的德国古典哲学从两个方面启示了人们，一方面他们以最思辨的形式思考了资产阶级社会中的最深刻、最重要的问题，另一方面，他们在纯思辨中的挣扎又提供给我们一条走出迷宫、达到现实的康庄大道的路标。卢卡奇认为康德江郎才尽，黑格尔壮志未酬，真正能继承近代理性主义原则并把它科学化的只有马克思。

2. 对马克思实践概念的阐发

卢卡奇认为在康德犹豫不决的地方，马克思迈出了决定性的一步。马克思的实践观再不是像康德那样逃避社会，在道德自律的王国中哀叹，而是直面惨淡的人生，严酷的现实，直接把实践与社会历史结合起来，或者说马克思的实践观已再不像康德那样局限于个人内心的道德评价，而是把实践与宏大的历史发展融为了一体。他通过考察历史确定了实践的本质，又通过界说实践进一步规定了历史。卢卡奇认为在马克思那里历史和实践是一而二，二而一的。

在上一章我们已经指出，卢卡奇认为历史的本质是人类活

动的产物，以此说明历史与自然的区别，又通过论证“自然是一个社会的范畴”，说明了历史是解开资产阶级哲学的关键。如果说他从历史的视角考察得出历史的实践性这一结论的话，那么从实践的角度考察他就又得出了实践的历史性的结论。在他看来，离开人的现实的社会历史状况，在纯粹抽象的范围内空谈一种道德的实践是软弱无力的。因为在人的外界，当他的全部的社会环境对主体都呈现出一种非人的、异化的状态时，“如果人们采取的仅仅是冥想和宿命论的态度，那么，人和人类的行为对这个世界就既不能领悟它，也不能影响它”。道理并不复杂，当世界被机械化时，作为世界主体的人也必然被机械化了，因此在这样的境遇之下，人的这种道德只能“是一种规范而没有真正参加创造客体的活动。其本质只能是一种规定和命令”，〔17〕而不是一种改造对象的活动。

卢卡奇的这个分析蕴含着对实践的两个必然规定：第一，实践是一种社会历史活动，是打破异化，使世界和人从一种机械性的压迫中解放出来的活动。在《物化现象》一节中，他明确指出物化劳动是一种社会劳动，他认为劳动的定义就是马克思所说的“个人劳动直接表现为社会有机体的一个肢体的机能”。〔18〕通观青年卢卡奇的思想，无论是他的前马克思主义阶段，还是在《历史和阶级意识》中，卢卡奇从未从纯认识的角度来考察实践，从不把实践作为一种纯认知的范畴。实践总是同历史，同人的异化联系在一起的，同人的社会生活联系在一起的。这里看出他对康德实践观的改造和汲收，一方面他沿着康德的把实践作为一种社会问题，而不是一个认知问题的方向前进，继承了康德有价值的一面，另一方面，他又不满足于把实践局限于个人内心的道德评判，从而把实践继续向社会生活的广度和深度推进。

第二,实践是一种能动的改造世界的活动。他说:"行动、实践在本质上是对现实的干预和改造。"[19]实践再不是一种个人内心的祈祷和自责,而是一种超出良心和评估的行动。他认为这种改造、干预的活动不是在纯认知范围内对人的主观能动性的探讨,而是具体的打破异化,改造主体环境的行动。正像他在谈到马克思《关于费尔巴哈的提纲》时所说的"只有在主体自身是总体并且有这种干预能力时,现实作为总体性,才能被理解"。[20]脱离人的社会状况而侈谈实践的能动性、主体性,只能是无稽之谈。在他看来,只有阶级能够干预社会的现实,并从总体上对社会加以改造,这样他顺理成章地把实践与阶级、与阶级意识联在了一起。

卢卡奇认为实践概念对理解马克思哲学是至关重要的。他把主体和客体之间的关系视为一个总体性的运动过程,而在这个过程中"最内在的核心是实践,它的出发点是必然的行动;他抓住了行动的直接对象,把它牢牢地、根本地掌握在他的控制之中,以便引起对象的总体和结构性的变化。这样,总体性的运动就开始了"。显然,他把实践视为主客体关系之间,总体性的运动中最关键的环节。这个理解从总的方面突破了传统马克思主义对实践的理解,主体—客体的问题被凸现了出来,一旦从主—客体关系来把握实践,它就必然成为一个中心的环节。这样实践就不仅仅是在思维与存在的平面上展开的过程,从中就必然引出对传统思有观的批判,引出对主体状态的分析,得出人道主义的结论。

马克思在《关于费尔巴哈提纲》中说:"人的思维是否具有客观真理性,这并不是一个理论的问题,而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和

力量，亦即思维的此岸性。关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。”[21]卢卡奇认为马克思这一思想是马克思主义实践理论的最精确的说明，恩格斯后来所说的“检验布丁是吃”的讲法不过是对马克思这一思想的一个通俗说明，如果借用恩格斯这个说法，卢卡奇认为“正是这个‘吃布丁’造就了无产阶级，使其成为一个阶级，它的阶级意识在实践中变为真实的历史过程”。[22]无产阶级所以能克服资产阶级哲学的内在矛盾，使其自身成为历史主—客体的统一，最根本的原因就在于实践。

正是从这样的理解出发，他高度评价了列宁的哲学思想。他认为“列宁的功绩在于他重新发现了马克思主义的这一方面，即指出了理解实践这个核心的方法”。在卢卡奇看来，实践是主客体之间最根本的“联系环节”，而列宁正是反复强调了在一系列所有可能的事件中要抓住这个“联系的环节”，卢卡奇认为甚至连总体性这样最根本的范畴其命运在一瞬间也取决于实践这个环节。列宁正是抛弃了所有乌托邦的要求和相对主义，牢牢地抓住了实践这个环节，从而才把马克思的理论推向前进。在这点上，卢卡奇认为列宁所有这些“都丝毫不亚于青年马克思在《费尔巴哈提纲》中所阐述的实践观”。[23]

这样我们看到卢卡奇对马克思的实践观从四个方面作了发挥：一是突出了实践的历史本质；二是从主—客体的关系中把握实践的作用；三是强调实践的主体是无产阶级；四是把实践主要理解为一种打破异化的革命行动，而不是一个纯认识的范畴。基于对实践的这种理解，他对恩格斯及传统马克思主义中的哲学基本问题和反映论问题展开了批评，正是这种批评，构成了《历史和阶级意识》中最引起争议的问题之一。

3. 超越思有观

恩格斯在其著名的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中曾说过："对这些以及其它一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业。既然我们自己能够制造出某一自然过程，使它按照它的条件产生出来，并使它为我们的目的服务，从而证明我们对这一过程的理解是正确的，那末康德的不可捉摸的'自在之物'就完结了。植物和动物身体中所产生的化学物质，在有机化学把它们一一制造出来时，'自在之物'就变成为我之物了，例如茜草的色素——茜素，我们已经不再从田地里的茜草根中取得，而是用便宜得多、简单得多的方法从煤焦油中提炼出来了。"[24] 卢卡奇认为恩格斯在这里所阐述的实践概念有许多误解，并且这种错误的理解在马克思主义者的范围内产生了影响，所以若要把握马克思的实践理论，就必须对恩格斯的这种解释进行澄清。他从四个方面对恩格斯的实践理论进行了批评：

第一，恩格斯把"自在"和"为我"混淆了。在恩格斯那里，"自在"是同"为我"相对立的，而卢卡奇认为恩格斯的这种理解曲解了黑格尔这一术语的原意。"因为黑格尔的'自在'和'为我'的术语绝不是对立的，事实上他们是必然相联的"。[25] 他说，对黑格尔来说，某物的存在仅仅是"自在"，它意味着存在只是"为我们"。这样"自在"和"为我们"是一个意思，而"自在"的真正对立面是"自为"。显然，恩格斯把"自在"和"为我们"对立起来是不符合黑格尔最初的含义的。[26]

第二，恩格斯把实验和实践相混淆了。卢卡奇认为实验和实践是迥然不同的，这主要表现在实验是一种科学的活动，为达

到科学研究的目的，实验是在纯粹抽象的环境中进行的，如卢卡奇说的“为了能够在检验中不受干扰地观察规律的不受束缚的运转，消除主体和客体的一切不合理因素，实践者创造了一种人为的、抽象的环境”。这样，科学家在实验中所得到的是纯粹理性的产物，把它归结为一种数学的结果。而实践是一种历史的活动，它是同活动者的各种社会关系、社会境遇、状态联系在一起的，这些条件是不能把它抽象掉的。[27]因而卢卡奇指责恩格斯在作这样思考的时候，已经忘记了自己青年时期那些才华横溢的论文中对资本主义社会的基本结构所做的批判与分析。

第三，恩格斯把主体和客体相混淆了。在恩格斯看来，工业作为实践活动，它以主体身份出现，通过这种活动实现了自己的目的。而卢卡奇认为工业在这里不能充当主体，因为就工业的“历史的、辩证的意义来说，它只是控制社会的自然规律的客体，而不是其主体”。[28]卢卡奇的思路是，我们谈到工业时，就是指的资本家，而马克思说过，资本家在其工业活动中并不能充当其主体，它只不过是一个傀儡，是整个社会机构中的“一个主动轮罢了”，他的能动性仍是在客观的社会规律控制之下的。如果作为工业代表的资本家并不能充当社会客观经济过程的主体，那就根本谈不上恩格斯所说的什么实现其目的。

第四，恩格斯把直接的实践和广义的实践混淆了。直到晚年卢卡奇仍认为他在《历史和阶级意识》中对恩格斯实践观的批判并没有全错，他对恩格斯的批评“并不是没有根据的”。[29]因为恩格斯在这里对实践的理解有一个明显的不足，就是用直接的实践来反驳康德的不可捉摸的自在之物。尽管恩格斯用实践来驳斥康德的“自在之物”的想法是正确的，但这种论证方法并不能达到目的。因为作为直接的“劳动本身很容易保持在纯粹

操作的水平上，这样它就自觉不自觉地回避了‘自在之物’的问题。”卢卡奇想指出的是，恩格斯对康德的“自在之物”把握得不够全面，在康德那里“自在之物”作为物自体不是停留在现象界的，它是一种本体的东西，根据的东西，虽然，对于这种意义上的“自在之物”仅仅想用直接的实践去证明是远远不够的。现代的实证主义就是承认科学技术的有效性，而根本否认“自在之物”的问题，“拒斥形而上学”是其主要特征。卢卡奇认为这从反面也证明了恩格斯把实践仅仅局限于具体、直接的技术操作是不妥的，而只有把实践理解为在这种直接性基础上又“包含着广泛内容的实践”，那样才能真正解答康德的“自在之物”问题。

通过对恩格斯实践观的批评，卢卡奇更进一步对传统哲学的思维和存在的关系问题，对传统马克思主义哲学的反映论提出了根本性的责难。

在《物化和无产阶级意识》一文中卢卡奇指出：物化是生活在资本主义社会中每一个人所面临的必然的、直接的现实，面对这个现实该怎么办呢？怎样才能克服物化，消灭对人的压迫，弘扬人性，使无产阶级革命取得胜利呢？卢卡奇提出了四条办法：一是只有无产阶级的阶级意识被唤醒，意识到这个内部的矛盾，成为历史的主体和客体的统一时，才能打破这个异化的结构；二是要有一个对总体性的渴望；三是无产阶级的理论必须是实践的理论；四是要有一个正确的意识。

如果从这四个方面出发，那么就可以认清“意识及其思想形式物化的痕迹以及自在之物这个问题的实质”。[30]也就是说只有这样才能澄清形而上学的根本问题，才能认清资本主义物化在其哲学理论上的表现。在卢卡奇看来，整个哲学这种“思想形式”都受到了物化的影响，因而必须从最根本问题入手解决之。

思维和存在的关系问题被称为哲学的基本问题，但正是这个问题最混乱，受物化影响最大。卢卡奇对其作了历史的考察，认为在思想史上对待思维和存在的关系有四种不同的态度和理论。

康德的理论

据卢卡奇看，康德哲学自始至终都没有把思维和存在统一起来，尽管他的哲学气势宏大，结构严谨，但在思辨的逻辑中，他仍不能用哲学的论证来消除思维和存在的两重性。原因在于康德哲学本身就是从现象和物自体的两重结构中推导出来的。因而仅仅说康德哲学是一个不可知论是远远不够的，康德哲学的失误"不在于逻辑上的失误，而在于逻辑与形而上学之间的关系，在于思维和存在的关系"。[31]

一旦把思维的客体变成了异于主体的某种东西时，也就必然产生了一个思维是否符合于客体的问题！从而思维的认识特点越纯，越重要，它和客体即存在的客观性之间的鸿沟就越大。卢卡奇认为康德哲学虽然想用理性主义原则来解决这一矛盾，但由于在思维和存在这个根本问题上存在着矛盾，所以他的预想并不能真正实现。

这最突出地表现在康德对待物自体的态度上。我们知道，"现象"和"物自体"的区分是全部康德哲学的中枢。物自体的多层含义像一个中轴似地展开了康德哲学体系的各个方面。康德认为"依存于我们"的现象是"先天"的形式和"后天"的感觉材料构成的。作为"内容"的感觉材料的根椐是物自体，而作为先天的形式则是纯主观的。它们根本"不表现物自体的任何性质"。康德自己讲得很明白："属于物自体的性质永远不能通过感官被给予我们。"但他又认为物自体仍存在着，他说："唯心主义认为

除了思维的存在体外无别物，认为直观所感知的不过是思维之内的表象，外界并无任何对象与之相应。我的看法相反，我认为，作为我们感官对象在我们之外的东西是存在的，这些东西本身是什么，我们毫无所知，我们只知道它们的现象，即当它们作用于我们感官时在我们之内所产生的表象。因之，我承认在我们之外有物体存在。”[32]

显然，这种态度是前后矛盾的。一方面把物自体作为其感觉的根源，另一方面又把它排斥在实际认识过程之外。所以卢卡奇说，当康德把存在置于认识之外时，似乎为自己打开了局面，实际上“这并不足以解决存在的问题”，这样康德也就求助于柏拉图的理念论，想以此解决“思想的客观性和客体联系”的问题。结果康德的理论就成了一种矛盾式的理论，包容着各种倾向的理论。

柏拉图的理论

卢卡奇认为用反映论来解决思维和存在之间的矛盾最早要追溯到古希腊的柏拉图。柏拉图是欧洲哲学史上第一个最系统的客观唯心主义者，这主要体现在他的“理念论”上。理念论认为可感知的世界是存在的，但却处在一种实在和非实在、绝对存在和绝对不存在之间的中间状态，可感知的世界是现象，不是本体，它是从属于可知的理念世界的，它是从后者那里派生出来的。只有这种永恒不变的理念世界才是绝对的存在，真正的本体。虽然柏拉图认为可感知的个别事物是和绝对的理念世界分离的、不同的，但他并不是二元论，为了解决理念（思维）和可感知事物（存在）之间的关系，他进一步提出了“分有说”（participation）和“摹仿说”（imitation）。“分有说”就是认为可感

知的个别事物的产生是由于分有了同名的理念，例如，美的个体事物之所以美，是由于分有了美的理念。“摹仿说”是讲可感事物是由于摹仿同名的理念而产生出来的，例如，木匠的梭子是根据理念的梭子，模仿才制造出来的。总之，理念是本，具体的存在物是由理念派生的，这样二者不仅不是对立的，而且本质是一致的。

卢卡奇认为推动柏拉图理念论产生的基点是反映的一致或联系绝不可能在不同的客体之间产生这一思想，这样他才提出了“分有说”和“摹仿说”，“分有”和“摹仿”的目的就是为了解决精神世界和物质世界的关系才提出来的。所以，卢卡奇认为柏拉图理念论的本质在于它是“同一实质构成了理念的客体以及理念本身的内核”。[33]这样可感知事物通过对理念的分有和摹仿，达到了与理念的一致，从而实现了存在和思维的统一。柏拉图依据着理念是绝对的存在，是本，客观世界是由此派生并从属于理念世界的原则，使世界的两大部分——精神与可感知事物——联系了起来，使思维和存在、灵魂和肉体达到了统一。

在卢卡奇看来，尽管以上两种理论形式上完全不同，但他认为这两种理论都是“求助于形而上学及其公开或隐藏着的神秘中介，这样，思维和存在才有可能再次统一”。[34]也就是说这两种理论都未真正找到思维和存在统一的桥梁，在他们那里思维和存在的统一只是一种假象，其实二者仍处在分离之中。

唯物主义的理论

唯物主义认为一切观念都来自事物本身的作用，观念不是别的什么东西，它只是事物的观念。人的感觉是由外在事物所引起来的，外在事物是感觉的对象，感觉是外物的影像，本体的

是外在事物,从属的是人的感觉与观念。如洛克所说的"心灵好比一张纸","一切知识归根到底都是导源于经验"。人们的观念、感觉是对象、存在强加在人们心灵上的,这个过程就像镜子不能拒绝、改变或取消它前面放的物体在其中产生的映像或形象一样。

卢卡奇对唯物主义的反映论也并不赞成,他认为这种理论并不新鲜,它实际上只不过是把柏拉图的理念论颠倒了过来,一个是理念决定一切,存在统一于理念;一个是客观事物决定一切,理念统一于存在。所以他说:"李凯尔特曾把唯物主义说成一种本末倒置了的柏拉图主义,他这样是对的。只要思维和存在仍处在他们原先的那种僵硬对立的局面,只要他们自己的结构和他们相关联的结构仍未变化,那么,思想是头脑的产品,因而它必须符合经验世界的客体这样的观点就和那种回忆说及其柏拉图的理念世界一样是一种神秘的理论。"[35]

卢卡奇之所以不满意这种理论是因为反映论并未真正说明思维和存在之间的本质关系,把观念说成是对对象的反映和把存在说成理念的产物,这两个办法都未说明存在的真正性质,也没有揭示出二者相互作用的辩证过程,因而反映论说对象决定思维时,它并未把理论推向前进,"这种反映只不过是'换汤不换药'而已"。出路何在?在马克思的实践理论。

马克思的理论

卢卡奇认为只有马克思的理论才第一次真正地解决了思维和存在的关系问题,突破了反映论的困境。他说:"马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中提出了解决的办法,这就是把哲学转变为实践。"一旦实践被提了出来,那就不仅仅是认识世界和反映世

界的问题，而是要改变世界。反映论的问题正产生于这里，他们只是希望了解这个世界，而不愿改变这个世界，这样反映论就必然“被迫接受这两方面的僵硬性，即经验的、僵硬的物质存在和僵硬不变的逻辑概念。它的神秘主义的分析既没有涉及到这种僵硬的起源，也没有揭示出能够消除这种僵硬性的内在因素”。[36]

马克思的实践理论与唯物论的反映区别的关键在于如何理解现实。唯物主义者只把现实理解为一种非辩证、非历史的存在，而马克思则不是这样，他认为“现实绝不同于经验的存在，它不是固有的，而是变易的”。“变易”Becoming 是黑格尔哲学的一个重要概念，黑格尔认为从“有”过渡到“无”，“无”过渡到“有”，是“变易”的原则，与有、无相比，“变易是第一个具体思想，因而也是第一个概念……”。[37] 只有通过“变易”，“有”、“无”方可达到统一，得出“定在”这个结果，这种“定在”就成为有真正规定性的、质的东西。黑格尔想通过这种概念的转换，解决思维和存在的对立问题。

卢卡奇汲取了黑格尔这一思想，把现实形成的过程叫做变易的过程，这种变易有两个特点：其一，正是在变易过程中，“客体的真正性质被揭示出来了”。其二，变易是过去和将来之间的中介，作为这样一个中介，现实就成为一个生成、变化的过程，它就成了将被创造出来的未来。

经过这样一个转换，卢卡奇把黑格尔的“变易”与马克思的实践融在了一起，像第一章所指出的那样，现实不是别的，现实就是历史，“历史运动代表着真正的现实”，而历史是被创造出来的，它不是既定的，而是生成的、变易的。由此，卢卡奇得出结论：“我们到这里完成了古典哲学的纲领：创造的原则实际上就

意味着教条主义的克服(首先是在其最重要的历史表现中:即柏拉图式的反映论)。但是,只有具体的(历史的)变易才能起到这样一种创造的作用。"[38]这些观点究竟是不是马克思的观点,我们下面还要专门讨论,这儿暂且不论,但从卢卡奇的上述解释中我们可以看出他所理解的马克思的实践理论至少具有以下几个根本特点:

第一,现实不是既定的,而是被创造的。这样,实践就构成了现实的根本原则,就构成了历史的本质。正像在第一章中他用历史来解决资产阶级哲学的二律背反一样,在这里他用实践来解决思维和存在的分离,这时他实际上把实践置于了思维和存在这一关系之上。

第二,由于对象是历史,历史是被创造出来的,变易的,这样旧的反映论就破产了。因为对象不是一般经验的存在,这种流动、变易的对象怎样去符合呢?这是从存在方面来讲的。若再从思维方面来说,情况是同样的,思维是历史的思维,思维是作为生成、变动的现实的形式。这样那种脱离历史的现实,以纯粹逻辑、知识的思维来构建思维和存在关系的做法都是柏拉图式的"是脱离存在的思维,因而是死板的。只有把思维作为现实的形式,作为总体过程中的一个因素,哲学才能辩证地克服自身的刻板,从而呈现出变易的性质"。

由此,卢卡奇用历史、用实践消解了思维和存在的僵硬对立,从而也就用实践论取代了"理念论"和"反映论"。这就是他说的:"只有在克服了哲学与专门规律、方法论与真实认识在理论上的两重性之后,才能废止思维和存在的两重性。因此,任何试图脱离思维和存在的具体关系,以逻辑的方法,用系统理论的方法来辩证地克服这种两重性的做法都是必然要失败

的。"[39]实际上，卢卡奇把反映论消融在实践论和历史观之中了。在《罗莎·卢森堡的马克思主义》一文中他也明确指出马克思的思维和存在的辩证统一的观点和黑格尔一样"本质上也是历史唯物主义的历史哲学"。[40]

第三，阶级意识是实践哲学的根本。现实是一个变易的过程，而意识则是这种变易"过程中的一个必然的、不可分割的组成部分"。因为构成历史本质的实践不是别的，它就是无产阶级阶级意识的体现，"只有无产阶级的实践的阶级意识才拥有这种改变事物的能力"。[41]

通过上面的简述我们可以看到，无论是对康德《实践理性批判》的批判，还是对恩格斯实践观的纠正，卢卡奇所依据的根本武器是他所理解的马克思的实践理论。在对马克思实践理论的阐发中，无论是正面的展开还是以实践论去剖析哲学基本问题，超越"理念论"和"反映论"，他都把实践与历史紧密联系在了一起，从而使实践脱离了纯认知的范围，进入了社会历史存在的广阔天地。所以，实践理论是他历史理论的一个必然推进，二者之间的逻辑的、内在的联系是清晰可见的。依据历史，抓住实践这成了卢卡奇重构马克思主义的两个车轮，一旦历史与实践的本体论打好了基础，他的全部体系就可以构建了。所以，南斯拉夫著名哲学家弗兰尼茨基认为卢卡奇把实践"提高到了马克思主义哲学的注意中心和要领的地位"，[42]这个评价是切实的。

二、实践哲学思潮

卢卡奇在《历史和阶级意识》中对马克思实践理论的阐发对

当时以及后来的马克思哲学思想的解释都发生了重要的影响，沿着卢卡奇这条思路来解释马克思主义的最突出的代表是葛兰西和南斯拉夫实践派，从他们的理论中我们可以看出卢卡奇实践理论的影子。

1. 葛兰西的实践哲学

在《狱中札记》中葛兰西是在同等的意义上使用“实践哲学”和“马克思主义哲学”这两个术语的，在他的笔下“实践哲学”不过是马克思主义哲学的一个代名词。从其特征上来说，葛兰西认为实践哲学是一种“独立的和独创的哲学”。这种“独立性”和“独创性”表现在他对唯心主义和旧唯物主义两个方面的超越。他认为马克思主义哲学当时受到“双重的修正”：一方面是唯心主义的思潮，他们利用马克思主义的成分“使自己软弱无力的主张得以立足，以便用新的理论的历史现实主义来美化过分思辨的哲理……”[43]这样他们或明或暗地把马克思的实践哲学变成了“某些唯心主义思潮的组成部分”；另一方面则是正统的马克思主义者，他们为了同有着广阔市场的宗教唯心主义进行斗争，就需宣传唯物主义，并认为“只要用一种平凡而庸俗的唯物主义就能够战胜它”，这样他们便“基本上把实践哲学与传统的唯物主义等同了起来”。[44]

在这“双重的修正”之中，葛兰西认为拉布里奥拉反对了这两种倾向，提出了“实践哲学”，并把它作为一种独立的和独创的哲学。这种独创哲学的本质是什么呢？这就是他说的“实践一元论”。“一元论这个术语是什么意义？当然不是唯物主义的，也不是唯心主义的。这一术语将标明在具体的历史行为中的对立面的同一性，也就是与某一种被组织起来的（历史化了的）‘物

质'，与人所改造的自然不可分地联系着的具有具体性的人的活动(历史—精神)。这是行动(实践、发展)的哲学，但不是'纯粹'的行动的哲学，即'非纯粹的'实在的(在最简单的和最通俗的意义上的)行动的哲学。"[45]

在葛兰西看来，正是历史的人的实践活动构成了马克思哲学的一元论，从而克服了唯心主义一元论和旧唯物主义一元论两个极端，达到了一种新的综合。如何理解葛兰西的这种实践一元论呢？这是一个很有争议的问题，对此我们暂不作评论。在下面评价卢卡奇实践观时我们将一并研究。这里所关心的是：葛兰西的"实践一元论"和卢卡奇的实践观有什么联系与区别。

对于这个问题有两种看法，一种意见认为葛兰西和卢卡奇在理论上有着内在联系，安德森实际上把他们两人列为同一时代的代表人物[46]，克拉克夫斯基则认为葛兰西和卢卡奇一样是"反对恩格斯那种把人类历史解释为自然史的某种继续的唯物主义，他还反对把认识作为独立于人类之外的某些现实的副本或'反映'和把实践作为检验假设的真理的一个方法这样的思想"。[47]这种意见被大多数西方马克思主义研究者所接受。[48]

另一种意见认为葛兰西的实践哲学与卢卡奇的《历史和阶级意识》是根本不同的，因而"决不能把它们看成同一流派"。[49]他们认为"葛兰西的哲学思想与早期卢卡奇、科尔施的理论是完全不一致的，甚至是相互对立的"，因为葛兰西坚持的是马克思主义基本原理，而卢卡奇则试图恢复马克思主义的黑格尔传统，从而走向了唯心主义。

我认为后一种意见无论在理论上还是在事实上都是不能成立的，前一种意见则比较客观。当然评价的正确与否是另一个

问题，但不管怎样评价要尊重历史的基本事实，这是在研究中所必须遵循的。我认为葛兰西的哲学和青年卢卡奇之间有一种内在的理论联系，这种联系的最突出点就表现在实践哲学上，我们可以从以下几点看出：

首先，他们"实践哲学"的提出都是针对着共同的对象。卢卡奇提出实践概念，并把它置于马克思主义的中心地位，其根本用意在于突出马克思主义哲学的能动性，以此来反对第二国际的庸俗进化论和经济宿命论。这是贯穿于《历史和阶级意识》的基本倾向，上面已经详细阐述。另一方面，卢卡奇突出实践也是为了反对来自第三国际阵营中的机械唯物主义的思潮，这集中表现在他同布哈林的论战上。

布哈林的《历史唯物主义理论》一书发表于 1921 年，在当时是较为系统的一本马克思主义哲学的通俗教材，这部著作虽然对马克思主义哲学的普及起到了一定的作用，但书中暴露出了布哈林在对马克思哲学思想理解上存在的一些严重问题，他实际上是"以机械论解释历史现象"，[50]抹煞了社会和自然的区别，把社会规律等同于自然规律从而忽略人的能动性和有目的的意志活动。[51]

针对着这本书的问题，卢卡奇在《历史和阶级意识》发表的三年之后就撰文对布哈林的这本书提出了批评。他在《技术与社会关系》[52]一文中以实践为基点对布哈林提出了两点根本性的批评。一是布哈林忽略了历史——"马克思主义这一真正核心问题"[53]，这样他实际上是从资产阶级的自然科学角度来讨论历史社会问题的，自然科学被当成了唯一的典范，而马克思的历史观的真正作用却被忽略了，"这样把科学具体应用于社会和历史时，常常忽略了马克思主义的特点，即一切经济的或'社

会学的'现象都是从人与人之间的社会关系中派生的"。[54]其二是布哈林"赋予技术过于决定性的地位,完全无视辩证唯物主义的灵魂"。[55]这样技术成为至上的东西,而人的历史实践活动,作为生产力出现的人的劳动都处于了次要的地位。卢卡奇认为作为发展的基础,技术不过是一种"粗俗自然主义的一种动力学的精制品",技术必须同实践活动结合起来,"如果不用社会生产力的发展来解释技术的发展(这正是需要澄清的),那么技术就会像自然界、气候、环境、原料等等那样成为与人相对立的超验原则"。人的能动性、实践活动就消失了。[56]所以,卢卡奇的批评是正确的,正如M·A·范诺查罗所说的"从马克思主义的观点出发,卢卡奇发现这本书在它的唯物主义和它的决定论方面基本上是非马克思主义的"。[57]

葛兰西虽和卢卡奇国度不同,但面临的问题是一样的。正像波兰学者K·奥霍斯基说的:"葛兰西没有决定如何评价卢卡奇的著作,葛兰西采取这种态度是由于他被意大利法西斯政权所监禁,没有可能透彻地研究卢卡奇的观点,虽然他看来是赞同这些观点的。"[58]葛兰西就是把实践哲学作为与经济主义和机械主义的对立物而提出来的。因为当时第二国际的理论家们打着历史唯物主义的旗帜,贩卖"经济主义"的货色,鼓吹只有物质利益才能推动历史的发展。按照他们的观点,"经济就是一切"。葛兰西认为马克思主义哲学在这种最流行的"经济主义"迷信形式中丧失了自己的力量和影响。所以他指出"即使'经济主义'是客观的(也就是科学上的客观)解释者的准则……除此之外,人们还忘记了实践哲学的另外一个原理,就是'人民的信仰',或这一类型的思想是有物质力量的意义"。因而,在强调、突出人的意识的能动性,反对经济宿命论上,葛兰西和卢卡奇是完全一

致的。

和卢卡奇一样，葛兰西对以布哈林为代表的第三国际中的机械主义倾向也给予了批评。正像克拉克夫斯基所说的“布哈林的这本平庸著作没有逃过像葛兰西和卢卡奇那样聪慧的马克思主义批评家的注意，他们特别注意它的‘机构主义’”。[59]事实的确如此，葛兰西明确提出了反对“一种把经济发展归结为劳动工具中技术改革过程的学说”。[60]这是明确针对布哈林的，葛兰西认为“不只是反对思辨哲学的论战，而且也要反对实证论、机械论以及实践哲学的被歪曲的形式的论战”。[61]因而，在《狱中札记》里，葛兰西用了整整一章来讨论布哈林的这本书，把这种批判作为其理论的一个重要方面。

例如布哈林从旧唯物主义出发来解释精神的问题，认为“没有物质，精神就不能存在，而没有精神，物质却可以满不在乎地存在着；‘精神’是具有特殊组织的物质特性”。同时布哈林从机械论和生物学的角度来解释精神，把人的意识说成像钟表的零件一样，只要装起来就可以运转。葛兰西认为这种解释和马克思的理论是背道而驰的，他认为实践哲学从根本上排斥了那种在人的生理学中寻找观念的根源的做法，他说，“根据实践哲学，这种‘观念论’本身应该历史地被看作是上层建筑”。[62]也就是说不能像布哈林那样仅从生理上看待观念，而应该把观念作为意识形态来看待。M·A·范诺查罗在评论葛兰西的这一观点时说：葛兰西“认为布哈林的书是不科学的，因为它是以一个站不住脚的科学概念——机械的、实证的概念为必要条件的”。[63]

从卢卡奇和葛兰西的这种理论态度中我们可以看到，无论是同第二国际经济宿命论的斗争，还是同第三国际布哈林为代表的机械主义的论战，两人的方向大致是相同的，都不满意于当

时流行的对马克思主义哲学世界观的解释,想寻求一种从实践出发的新理解,这点卢卡奇在晚年时谈得很明白,他说:"在20年代,科尔施、葛兰西和我曾企图以不同的方式解决第二国际留传下来的社会必然性和对它的机械性解释的问题。我们继承了这个问题,但谁也没有解决它……。"〔64〕

其次,卢卡奇和葛兰西都主张实践一元论。卢卡奇哲学思想的基本思路是把存在作为社会过程,这种过程就是历史,历史是马克思哲学的真正核心和灵魂。历史的过程就是无产阶级这一主体改造社会客体的革命过程,在这个过程中"最内在的核心是实践,它的出发点是必然的行动,他抓住了行动的直接对象,把它牢牢地、根本地掌握在他的控制之中,以便引起对象的总体和结构性的变化,这样总体性的运动就开始了"。〔65〕虽然卢卡奇未提出"实践一元论",但其实质则是与葛兰西一致的。

尽管葛兰西在理论的表述上不如卢卡奇那样慎密,但在对实践的把握上却和卢卡奇十分接近。这表现在两个方面:一是从本体论意义上理解实践。在葛兰西那里,他同卢卡奇一样并不是把实践仅仅作为与认识相对应的范畴来理解,而是从存在论的角度来理解的。他所讲的那种消解了唯心主义的一元论和唯物主义的物质一元论的具体行为就是实践,在他看来一切存在物都应当从实践,从人的活动来理解"现实并不独立存在于自身之中,也不存在于自在的和自为的现实中,它只存在于同那些改变现实的人们有关的历史关系之中"。〔66〕所以,他认为单纯的物质是不存在的,存在只是纳入社会生产过程的物质,例如电就"不仅是一种自然力量(如引起一场大的放电现象),而且也是作为被人所支配和合并到物质生产力的总和中去的一种生产要素,电作为一种抽象的自然力甚至存在于它被归结为一种生产

力之前。但这时它在生产上并不是起作用的,而且只是自然史上假设性话语的一个主题(因为无人对此感兴趣,而且确实对它一无所知,所以在早先它是一种历史的虚无)"。[67]正由于这样,国外一些学者认为葛兰西的最大贡献在于完成了从物质本体论向实践本体论的转变。

二是,从历史的维度来把握实践。在马克思主义发展史上第一个明确把历史唯物主义作为马克思世界观的,是意大利的拉布里奥拉。他认为马克思的哲学"不是,而且也不可能是适用于现代的、有利于谢林及其战友的结构和结构性的自然哲学的再现"。[68]所以,马克思并不去随意议论"物质",或者把它表现为自然经验的最终假定基质,马克思所关心的不是物理、化学或生物学的问题,"而是力图弄清楚与动物生存不同的人类生存的一定条件"。[69]这样历史的客观化和自然化是马克思矢志不渝的追求目标。

拉布里奥拉的这个理解,一方面拒绝了一种把马克思主义哲学自然哲学化的倾向,另一方面又把历史唯物主义提高到了世界观的高度。显然,他的这个思想对卢卡奇和葛兰西都产生了重大的影响,这点正如哥尔德曼所说的"拉布里奥拉对卢卡奇和葛兰西的影响是很明显的"。[70]正是在这种思想影响下,葛兰西强调实践哲学的历史性,努力"把对历史的解释变为普遍的哲学",[71]从而和卢卡奇的历史本体论不谋而合。葛兰西所主张的绝对的历史主义哲学就是这种想法的突出表现。他在谈到布哈林的理论时,认为他的错误就在于"把实践哲学分成两个部分:社会学和系统哲学。与理论和政治分离的哲学只可能是形而上学,而实践哲学所表现的现代思想史的伟大成就则正是在于哲学的具体历史化和哲学与历史的同一化"。[72]

很显然，葛兰西和卢卡奇一样认为只有唯物史观才是马克思哲学的真正遗产，只有历史才是马克思哲学的本质。所以他说："在实践的哲学看来，'物质'不可以按照自然科学给予它的意义来理解……显然也不可以按照各种唯物论的形而上学的意义来理解。虽然可以在总体上考察构成物质本身的物质的各种物理的（化学的、力学的等等）属性，但是，那只能在那些属性成为生产的'经济因素'的限度以内。所以，不可以把物质作为它本身来考察，而必须作为社会地、历史地为生产所组织起来的东西考察。对自然科学也应相应地看作主要是一个历史范畴，一种人类关系。"[73]

最后，葛兰西和卢卡奇都突出了意识的能动作用。强调实践，必然涉及到人的意志、意识活动在实践中的作用问题，在这点上两人的观点也是完全一致的。尽管葛兰西时时要同思辨哲学划清界限，甚至要决心写一部《反克罗齐论》来批判新黑格尔主义的唯心主义。但由于当时主要的倾向是反对经济宿命论，这样，他几乎和卢卡奇一样过分地强调了意识的作用。如他认为人和物质之间的矛盾通过辩证发展达到统一，"在哲学中——统一的中心是实践，也就是人的意志（上层建筑与经济基础之间的关系）"。[74]他甚至认为"人的本性是精神"。这反映出了葛兰西理论上的矛盾和不足。

以上这三个方面足以证明葛兰西的实践哲学和卢卡奇思想的内在联系，以及二人理论上的一致性。

当然，这并不否认两者之间的区别，葛兰西在《狱中札记》中对卢卡奇把自然和社会相分的方法明确提出了批评，他说："人们必须研究卢卡奇教授对实践哲学的观点。显然，卢卡奇认为人们只能说人类史，而不能就自然史谈论辩证法。他可能是正

确的，也可能是错误的。他之所以是错误的，是因为他落入到一种为宗教和为希腊—基督教哲学所特有以及也为唯心主义所特有的自然观中去的缘故。这种自然观除了在口头上以外，在实际上并没有成功地把人和自然彼此统一起来和关联起来。但如应把人类历史也看作是自然史（也依据科学史），那又怎么能把辩证法从自然中分割开来呢？或许卢卡奇是在对《通俗手册》（指布哈林的《历史唯物主义理论》一书）的奇怪理论作出反应时，落入到相反的错误之中，落入到某种形式的唯心主义中去了。"[75]这里并不像克拉克夫斯基所说的葛兰西把自然史归为了人类史，而是用把人类史同时也看作自然史的一元论办法来解决卢卡奇二元论的窘境。显然，葛兰西要高卢卡奇一筹，这个思想也是接近马克思的"历史是自然的复活"，历史主义等于自然主义的基本思想的。

2. 南斯拉夫实践派

南斯拉夫实践派是第二次世界大战以后，在社会主义国家中受卢卡奇《历史和阶级意识》影响最大的哲学派别。为了批判斯大林的教条主义，他们必然要回到马克思，从马克思本原的思想中汲取营养，他们也自然而然地要重视以卢卡奇为代表的不同于列宁、斯大林甚至恩格斯的哲学思想，试图从卢卡奇、科尔施、葛兰西的马克思哲学解释中获取新思想的灵感。在他们看来，"斯大林关于马克思主义哲学的概念，是从本质上不同于马克思、恩格斯和列宁的。斯大林把恩格斯和列宁原著中所包含的哲学观点简单化了，歪曲并且使之僵硬了，还几乎完全无视了马克思本人的哲学遗产"。[76]那么，马克思哲学遗产的真正解释者在哪里呢？在卢卡奇的《历史和阶级意识》中，他们发现了

这种遗产，从而卢卡奇、科尔施、布洛赫等人的著作成为实践派活跃思想的一个源头。正如卢卡奇的弟子匈牙利哲学家赫勒所说的："实践派在理论上的一个重要贡献，就是重新把《历史和阶级意识》引进到了当代的马克思主义之中。"

例如实践派的主要代表人物彼德洛维奇在谈到现代马克思主义哲学的状况和发展前景时说："无可怀疑的是，他（指卢卡奇——作者注）在列宁逝世以后，对于马克思主义的进一步创造性的发展作出了最伟大的贡献。"[77]这种最伟大的贡献是什么呢？就是卢卡奇抓住了马克思哲学的核心——实践，并从实践出发解释辩证法，使马克思主义成为人道主义的辩证法。弗兰尼茨基也持同样看法，他认为，"卢卡奇真正领会了马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中提出的人的天才的观念，即应当把感性、客体、事物当作人的感性活动，当作实践去理解，这样他就把存在的实质理解为社会过程，并把存在本身理解为人的活动的产物。因此，无论如何，存在的本体论的差距被缩小为只是历史的存在，但是历史的存在本身被正确地理解为人的革命实践的产物，而人也被正确地理解为社会历史过程的主体和客体"。[78]

事实上，南斯拉夫实践派从两个方向发挥了卢卡奇的实践观。一是把实践理解为本体论。从存在论角度来理解实践，把存在理解为社会实践的过程，这样实践就不能仅被置于一种认识论的框架之中而构成了一种存在论的基础。所以，他们认为在斯大林哲学中，物质、精神、自然、意识被置于中心地位，而人和他的实践活动却被抽象掉了。彼德洛维奇认为"'辩证唯物主义'一词，在卡尔·马克思的著作中根本未曾出现过"，"马克思在哲学中最关注的，并不是物质或精神的定义，而是人的解放，是变革那个'将军或银行家扮演着主要角色，而纯粹的人（作为

“人”的人)却扮演着十分可怜的角色’的世界”。[79]也就是说,马克思哲学的中心不是从旧的存在论角度讨论物质、精神的问题,而是变革世界的问题,是革命实践的问题。

马克思之后是卢卡奇第一个提出了这个问题,第一个把革命实践置于了马克思哲学的中心,所以他们认为“卢卡奇和布洛赫在其最优秀的著作中首先是从‘青年马克思’出发的,但他们既非修正主义者,也不是通俗化作者,而是独具特色的马克思主义思想家”。[80]一旦像卢卡奇这样从本体论、存在论的角度对实践加以把握,那么就必然会把“正统的马克思主义所称的哲学基本问题,即物质和精神的关系问题作为抽象的、非历史的、二元论的观点从根本上抛弃”。[81]

实践派对卢卡奇实践观的另一个发挥就是对 praxis 和 practic 两个概念的区分。卢卡奇在《历史和阶级意识》中的《物化和无产阶级意识》这篇文章中曾提到这两个概念的区别:“theory of Praxis and Practical theory”。[82]实践派则把卢卡奇这一思想展开并具体化了。他们认为“praxis”区别于纯粹作为认识论范畴的“practice”,后者只是指主体改变客体,而这种活动却可能是异化的;前者是一种规范性概念,它所指的是一种理想的、专门的人类活动,这种活动的目标是自身,是其基本价值的陈述,并且它同时对所有其它活动形式采取了一种批判的立场。在他们看来 praxis 并不能完全和劳动(labour)以及物质生产(material production)相等同,因为这种劳动和物质生产属于必然性范围,它处于人类生存的范围之中,这样这种 labour 和 material production 必然把劳动者和实践者划分为一种角色,使其从事一种乏味的操作,从而使劳动者成为从属的东西。这种劳动者的异化,这种 labour 和 production 就是 practice。但马克

思的实践理论是要把劳动(labour)和生产(production)变成为praxis式的实践,而不是使其成为Practice式的实践,这就要求生产和劳动必须与人的自我表现和自我完善一致,这样的praxis就是一种理想的状态。

按照这样的区分,实践派的代表人物马尔科维奇认为马克思的实践概念应有以下7个特征:①它是特定的潜在能力和力量的对象化,在实践中,人肯定了自己的人格,使自己获得了作为能够改变环境中的不满之外的一个主体的体验。这种实践不仅仅是主体力量的对象化,而且是自身最优秀的潜在能力的实现,是一种使人深感快乐的活动;②这种实践活动在得到自我实现和自我肯定的同时也满足了他人的需要;③实践十分明确地建立起同他人之间可贵的、充满情谊的联系,从而使人既是富有个性的,又是类存在的;④实践具有普遍性;⑤实践是理性的;⑥实践是自由的;⑦实践是审美的。

在这里实践概念被大大扩展了,它不仅突破了纯认知的范围,而且把对象性这个实践的本质同其价值性融为了一体,这样实践就成了一种理想性的规范性概念,它把人的对象性活动同克服异化、自由全面地发展联系了起来。

基于对卢卡奇实践观这两个方面的扩展,实践派很自然地对传统马克思主义的反映论提出了批评,采取了和卢卡奇一样的立场。

他们认为反映论的问题已经被斯大林主义弄得声名狼藉。"首先,他们基本上把这个问题局限在'主观反映客观现实'这个最一般的原理上。而这个最一般的原理,人们已经很少谈到并且它也不是马克思主义特有的观点。其次,这个最一般的原理至多也只是坚持了批判实在论的立场。而这种立场依然不是马

克思主义所特有的。"[83]彼德洛维奇则认为反映论的消极主义和机械主义是任何"修正"都无法去掉的，因为无论是"修正过"的也好，"未加修正的"也好，它同实践论都是无法调和不能相容的。"反映论同马克思主义认为人是从事创造和实践的生物这个概念是不能相容的"，"在反映里没有任何创造性的东西"。[84]

明眼人可以清楚看出，这种对反映论的批评直接来源于《历史和阶级意识》，实践派的这些根据和思路大体也和卢卡奇相同，这点国内学者贾泽林讲的很明白，他说："卢卡奇在20年代就曾积极反对过反映论，'实践派'在60年代反对反映论，想要以实践为核心创造一种新的哲学体系，显然是和卢卡奇一脉相承的，因此，可以说，反对反映论的斗争乃是历史上反对反映论斗争的继续。"[85]

当然，在实践派那里也并非都是对卢卡奇的赞颂，在弗兰尼茨那里、在马尔科维奇那里有一种比彼德洛维奇更为客观公允的态度，但不管怎么说，卢卡奇的实践观成为把他们引出斯大林哲学并与之斗争的指路明灯，《历史和阶级意识》则成为他们的启蒙教本，这也是一个基本的理论事实。

三、评　价

如何评价青年卢卡奇的实践概念构成了关于《历史和阶级意识》争论的一个重要方面。除了像南斯拉夫实践派那样给予卢卡奇实践观高度的评价这种态度以外，仍有不少人认为对卢卡奇的实践观应采取基本否定的态度。如苏联哲学家Б·Н·别索诺夫认为卢卡奇的实践概念没有分析生产劳动的实践，这样

他的实践就转化为一种"实践理论",一种阶级意识的活动,从而使他的理解带有明显的费希特色彩,结果物质被溶化到实践中去了。[86]南斯拉夫辩证唯物主义派的代表人物穆·菲利波维奇则认为按照卢卡奇和实践派的理解,"哲学基本问题在实践范畴中就化为乌有,而实践的概念却不能被定义"。[87]

有关卢卡奇实践观的争论在我国西方马克思主义的研究中也有反映,如贾泽林同志认为南斯拉夫实践派"显然同卢卡奇是一脉相承的",而由于他们把实践范畴推到马克思主义哲学的基本本体论和认识论范畴的高度,因此走到否定物质范畴是马克思主义哲学唯物主义的基础的地步,取消了物质和精神,唯物主义和唯心主义之间的对立。[88]还有一些学者则认为《历史和阶级意识》中的实践观本质上就是实践唯物主义的,因而"《历史和阶级意识》和《关于社会存在的本体论》本质上都是实践唯物主义论著,二者都始终以反对把马克思主义哲学庸俗化、探讨并精确地阐发实践唯物主义为己任的,这是一个最基本、最重要的事实"。所以,他们肯定卢卡奇《历史和阶级意识》中的实践概念"与马克思的实践本体论的内在统一性"。

究竟应该如何评价卢卡奇的实践概念?青年卢卡奇的实践观与马克思的实践唯物主义是一种什么样的关系呢?马克思的实践唯物主义和恩格斯提出的哲学基本问题之间又是什么关系?就卢卡奇本人而言,他的《关于社会存在的本体论》和《历史和阶级意识》又是什么关系?显然,这些都需要深入的研究。

我认为只有依据马克思的实践唯物主义,才能真正回答以上这些问题。如果我们全面、准确地理解了马克思的实践唯物主义,那么,我们自然而然的就会给卢卡奇的实践概念一个全面、公允的评价。

从总体上说，卢卡奇的实践概念和整个《历史和阶级意识》一样是一个充满矛盾的两重性概念。一方面，它最敏锐地揭示出了实践的本体论意义，把实践与历史统一起来，从而摒弃了自然本体论，消解了恩格斯的哲学基本问题，突出了人的能动性。这不仅是对马克思以后长期占统治地位的“自然唯物主义”的合理抗议，而且也的确触及到了马克思实践唯物主义的本质。卢卡奇实践概念所起到的启蒙与解放作用是巨大的，直到今天它对中国哲学界仍有着不可低估的价值和意义。但同时又应看到卢卡奇的实践概念和马克思的实践唯物主义的的确确有着很大的距离，在他把实践引入本体论时，人与自然的关系被压缩进了人与人的关系之中，从而取消了人与自然的关系，人的外部世界的空间被大大缩小了，从而实践的舞台只被局限于人类自身的活动之中；他在对经济主义、宿命论的合理抗议之中，把实践归于了无产阶级的阶级意识，从而使实践的主体性原则失去了它的客观性基础。所以，一方面，像别索诺夫那样认为青年卢卡奇的实践观只有消极作用，没有任何积极意义，这是教条主义的武断批评，实际上卢卡奇的实践观启迪了整整一个世纪的马克思主义者，在某种程度上“欧洲和其他地方的好几代知识分子都认为卢卡奇是现代马克思主义的典范”。但另一方面，若像一些研究者所说的卢卡奇的实践观和马克思的实践唯物主义有着内在的统一，那同样失之偏颇，并且说明他们无论是对卢卡奇的实践观还是对马克思的实践唯物主义都未真正理解和把握。我们必须从两重性这个根本特点来把握卢卡奇的实践观。

1. 实践与历史的统一

我认为卢卡奇实践观的最大贡献在于他把实践与历史内在

地统一了起来，我们可以从以下几点来说明。

第一，揭示了实践的本体论意义。

在卢卡奇那里历史构成了他全部思考的出发点，他认为从笛卡儿到康德，所有的问题都出在没有找到历史这个哲学的真正本体，他认为只有在历史中，主体和客体、自由和必然，是和应该的矛盾才能根本解决。这些上一章已做了详细的阐述。如果历史构成了哲学的本体论基础，那么实践就必然成为历史的核心，所以他的实践观首先的和第一位的是强调这种历史和实践的统一。

显然，卢卡奇的这个努力包含着两层含义：一是用实践去说明存在（当然，这种存在只能是历史的存在，“自然是一个社会的范畴”）。从而使实践具有了本体论的意义。他说：“实在决不同于经验的存在，它不是固有，而是变易(Becoming)。”[89]这种“变易”也就是历史的创造活动，只有这种创造原则才真正解决了哲学中的教条主义。这里所谓的“经验的存在”就是指纯自然的存在，所谓“变易”的存在也就是实践所形成的历史的存在。这样，实践成了存在之本，构成了存在之源，从而具有了本体论的功能。二是用实践去说明历史和主体。人的活动创造了历史，但人却在历史中异化，“人自身的活动、他自身的劳动变成了客观的、不以自己的意志为转移的某种东西，变成了依靠背离人的自律力而控制着人的某种东西”。[90]因而，“主体的分裂”成为一个生死攸关的大问题，从而实践就具有了一种打破异化、拯救主体的价值功能，具有了一种规范性的作用。

应该看到卢卡奇的这个思想触及到了马克思实践唯物主义的本质。马克思的实践唯物主义的要旨就在于把实践引入了本体论、存在论，用实践去说明现实世界的存在的问题。在马克思

看来，“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解”。[91]这就是说，现实世界的存在问题，不是一个抽象的物质问题，人们周围的感性世界绝不是开天辟地就已经存在的，它是“工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世世代代活动的结果”。[92]我们对这个世界的认识不能仅仅从客体的方面来看，而且还要从主体的方面，从主体的活动方面来看。在马克思看来，唯物主义所说的感性对象不是“采取独立形态的对象”，它是同人的活动紧密联系在一起的。

主体的人对感性对象的肯定既不是把它作为一种形而上学的脱离人的物质加以崇拜，也不是“消极地崇拜自然，如醉如痴地膜拜自然的壮丽和万能”，马克思认为真正的态度是对这种感性对象的改造、扬弃，直接再生产整个自然界，“那么这也就是对象的肯定”。这种肯定是一个双向的过程，一方面对象在被主体的加工中得到了确认，另一方面，正是在这种对象化活动中，人的本质力量得到了确证。这就是客体的主体化和主体的客体化，人的本质力量的对象化和对象化活动对人的本质力量的确证。这样，人的实践活动，“人的感觉、激情等等不仅是在（狭隘）意义上的人类学的规定，而且是真正本体论的本质（自然）肯定”。[93]

马克思实践唯物主义的另一个本质规定在于：这种对世界本体的说明是与他的共产主义学说连在一起的。他讲得很明白：“……对实践的唯物主义者，即共产主义者来说，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变事物的现状。”[94]如果说工业是一部打开人的本质力量的书，那么现实的工业，在

资本主义条件下的工业，是私有财产的工业，资本主义条件下的对象化的自然是和人异化了的自然，或者像霍克海默说的是"痛苦的自然"。马克思说"劳动创造了宫殿，但是给工人创造了贫民窟。劳动创造了美，但是使工人变成了畸形。""劳动越机巧，工人越愚钝，越成为自然界的奴隶。"[95]

在这种情况下，人的本质力量的对象化是以一种异化的形式表现出来的，"人化自然"在确证人的能力和力量的同时，却奴役着它的征服者。这样，消灭异化，抛弃私有财产就成为马克思实践唯物主义的内在尺度。"共产主义是私有财产即人的自我异化的积极扬弃，因而是通过并且为了人而对人的本质的真正占有。"[96]只有扬弃了这种以私有财产为中介的发达工业，"人的激情的本体论本质才能在总体上，合乎人性地实现"。[97]

正是在这个意义上绝不能把马克思的实践唯物主义理解为以往旧的本体论和存在论。从严格的意义上说，马克思再不是过去的那种哲学家，他并不是要为这个世界编造一个体系，或者去追溯一个世界之根、万物之源，马克思对此不感兴趣，他关注的是现实的世界的苦难，他要说明这种苦难，揭示它从何而来，它的本质与特点；他要从根本上，从对这个世界本质的新说明中论证这种苦难的不合理性，为人的幸福提供最彻底完全的说明。当然，也不能由此把马克思视为伦理主义和幸福主义者，他远远高于后二者就在于他对世界苦难的揭示和对幸福的追求再不是仅仅停留在伦理的说教和对人性的感伤之中，他把对幸福的说明与对世界本体的思考完全融为了一体。现实的苦难和未来的幸福并不在于一种道义的合理与不合理，而在于是否真正符合这个对象化的世界的真正形式，在于实践本体论的说明。

所以，马克思是前无古人的。他超越了以往历史上的所有

本体论,他不仅把对存在论的论证从思辨的理论王国引向了人的实践活动,从而真正揭开了这个世界的秘密,而且把对存在的说明,把哲学本体论的证明与人的苦难与幸福、与人的激情和价值理想结合了起来。康德哲学留下的现象与本体的鸿沟,在马克思的实践唯物主义那里已成为平坦的大道。同时,马克思也超越了以往历史上的所有道德主义,他不仅把抽象、苍白的道德律令抛在一边,把整个世界的不合理、异化突现了出来,鞭笞私有制的不合理性,而且他从哲学本体上,从现存世界的本质上说明这种不合理性,揭露私有化的工业对人的本质力量的歪曲,对这个对象化世界的曲解。马克思是最早从哲学本体论上揭示工业文明的问题,提出现代性问题的哲学家之一,他是旧哲学的宣判者,新哲学的开创者,马克思的哲学今天仍具有极大的当代性。

正是在这个意义上,我们说在马克思的实践唯物主义中,共产主义这个价值理想与哲学本体的说明联在了一起,一种最彻底全面的人类解放的要求得到了一种哲学本体上最科学的论证,而这种实践的人道主义又为哲学本体论的真正实现提供了根本的前提。马克思是最伟大的哲学家,任何一个本体论者都没有他这样伟大的情怀,马克思是最伟大的伦理学家,任何一个道德主义者都没有他这样博大慎密的哲学论证。苍天和人生融为同一篇乐章:实践唯物主义也就是共产主义。这种"共产主义是私有财产即人的自我异化的积极扬弃,因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有;因此,它是人向自身,向社会的(即人的)人的复归,这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义;它是人

和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质，对象化和自我确证、自由和必然，个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答”。[98]

基于对马克思实践唯物主义的这个说明，我们可以看到，尽管卢卡奇的实践观不尽人意，但他又比同时代许多人更加敏锐地意识到了马克思实践唯物主义的这两个方面。

从前者来说，当卢卡奇把存在作为一种实践的“变易”活动，当他提出“自然是一个社会的范畴时”，他就抛弃了抽象的物质本体论，把实践从纯认识的范畴中解脱出来，引向了本体论。卢卡奇的这个努力尽管有着先天的不足，但其意义也不应忽视。因为长期以来，一种“自然唯物主义”的倾向逐渐在马克思主义哲学中居于支配地位。马克思当然不否认广义的自然界，但马克思的实践唯物主义所关注的是现实的自然界，马克思关注的焦点并不是说明人类史是由自然史演化而来，而是要说明自人类产生以后自然史怎样经过实践纳入了人类史，也就是说马克思关心的是现存的世界是怎样的，它为何具有这样或那样的属性。怎样完成这一任务？马克思选择了实践这一新的视角，从而说明了“在人类历史即在人类社会的产生过程中形成的自然界是人的现实的自然界；因此，通过工业……形成的自然界，是真正的、人类学的自然界”。[99]这样实践具有了本体论的属性。

传统哲学体系的要害就在于它不是从实践来说明自然，解释存在，揭示哲学的本体，这样这种“排除历史过程的、抽象的自然科学唯物主义的缺点，每当它的代表人物越出自己的专业范围时，就在他们的抽象的和唯心主义的观念中立刻显露出来”。[100]卢卡奇、实践派、葛兰西的价值正在于他们在这点上击中了这种“自然唯物主义”的要害，揭示了实践的本体论意义。[101]

从后者来说，卢卡奇把实践与历史相结合，突出实践的价值取向，同样具有合理的理论意义。在传统的马克思主义哲学中，实践与历史脱钩，实践与人的价值和自由无关，这样马克思实践概念中的革命性、批判性通通不见了。这种倾向早在普列汉诺夫那里已有端倪。他在解释《关于费尔巴哈的提纲》第一条时说："马克思认为问题不在于感觉失于思考这个不可争辩的事实，而在于推动了人去思考的主要是人在作用外界过程中所体验到的那些感觉。"[102]这里显然仅仅是从认识论的角度来理解实践的。卢卡奇对人性的说明和马克思的思想仍有原则的区别，他对异化的控诉和对人性的追求中仍带有浪漫主义的情调，他的异化观也混淆了异化和对象化的关系（这点下章将详细论述），但他把实践与对资本主义异化的批判相结合，把实践与人的价值相联系，认为实践"超出了纯粹认识论的范围"，这就触及到了马克思实践概念的一个本质方面。卢卡奇的这个理解至今大大高于许多的马克思主义研究者，对我们理解马克思的实践概念有着极大的启迪意义。他对 pratics 和 praxis 的区分，马尔科维奇对实践概念的规范性的七点理解都发挥了马克思的实践概念。

因为卢卡奇和马尔科维奇的解释揭示出了关于实践的本质决不仅仅是一个对象化的问题，也不仅仅是目前中国哲学界所争论的究竟是主体性原则为主，还是客观性原则为主的问题，或者是外部世界的优先地位和对象化原则的关系问题，这些只是实践概念的一个侧度，马克思实践概念的另一个侧度就是人的存在状态问题。消除异化劳动靠什么？靠一种新性质的劳动，即自由自觉的活动，劳动必须"成为吸引人的劳动，成为个人的自我实现……"在马克思看来只有在具备以下两点情况时劳动

才是“真正自由的劳动”,[103]这就是“①劳动具有社会性;②劳动具有科学性,同时又是一般的劳动,是这样人的紧张活动……是一个主体,这种主体不是以纯粹自然的,自然形成的形式出现在生产过程中,而是作为支配一切自然力的那种活动出现在生产过程。”[104]而这种真正自由劳动实现的过程,就是共产主义这一理想实现的过程,这样实践不仅在对象化中确立了自己的本质,而且在这种自由自觉的活动中真正实现了人的激情与理想。

第二,社会反映论的意义。

我们从以下二个方面来看一下实践唯物主义的认识论意义。因为卢卡奇已彻底批判了旧式的反映论,但这种批判在多大程度上是贴近马克思思想的,我们必须考察。

首先,实践唯物主义是一种哲学思维视角的变换。马克思哲学的中心点是实践。当他从实践这个角度来把握世界时,这个世界在马克思看来既不是纯粹意识的,也不是纯粹自然的。他根本不再以那种思维和存在谁是第一性的方式去思考问题。在他看来,“谁产生了第一个人和整个自然界这一问题”“本身就是抽象的产物”。[105]因为,在马克思看来当提出自然界和人的创造问题时,实际上就把人和自然抽象掉了。在马克思看来,“整个所谓世界历史不外是人通过劳动而诞生的过程,是自然界对人说来的生成过程……。因为人和自然界的实在性、即人对人说来作为自然界的存在以及自然界对人说来作为人的存在,已经变成实践的、可以通过感觉直观的……”。[106]既然一切都要从社会实践活动来加以把握,既然人的对象世界是人化的世界,那么,马克思所看待的世界就不只是从自然本身来对自然来加以说明,也不是从与自然、物质相对应的思维、精神两者关系中来说明世界,而是从人类的生产活动来说明这一切。自然的

客观性当然并未消失，马克思从来也不否认这一点，但思维的方式和视角都发生了变化。马克思明确说过："无神论，作为对这种非实在性的否定，已不再有任何意义，因为无神论是对神的否定，并且正是通过这种否定而肯定人的存在；但是社会主义，作为社会主义，已经不需要这样的中介；它是从把人和自然界看作本质这种理论上和实践上的感性意识开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识，正像现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即共产主义为中介的积极的现实一样。"〔107〕

这里有两点需要再次加以说明，一是按照马克思的思想，实践唯物主义并不否认物质第一性，思维第二性的唯物主义一般原则，这个原则并不错，但这只是在一般唯物主义的范围内思考问题，而不是在实践唯物主义的范围内思考问题。实践唯物主义区别于一般唯物主义之处正在这里。实践已具有了本体论的意义，在这个意义上也可以说实践唯物主义可称为"实践本体论"。只有从这个角度才可理解马克思所说的他的理论"既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这二者结合的真理"〔108〕的真正含义。其二是在实践唯物主义之中内在地包含着唯物主义的原则，对象性的理论是以对象的客观存在为基本前提的(这点下面还要讲到)。这说明实践唯物主义中的"唯物"原则并不是与"实践原则"并存的，而是融为一体的，实践原则本身就体现了唯物原则。这是马克思的实践观区别于一切唯心主义实践观的根本之处。

从马克思实践概念的这一理解中我们可以清楚地看到思维和存在的关系问题只是以往哲学的基本问题，而不是马克思的实践唯物主义哲学的基本问题。因而，卢卡奇及实践派对思维

和存在问题的消解是贴近马克思这一思想的。

其次，社会认识论取代了直观反映论。实践中心地位的确立，使马克思彻底变革了以往的认识论。马克思既不同意黑格尔神秘的主客体理论，也不同意费尔巴哈脱离社会物质生产活动的主客体理论。在马克思看来认识中的主体和客体都是社会实践的产物，都必须从社会实践出发给以规定。

人作为主体是劳动的产物，又是社会的产物。人在积极地实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质，而这种人与人的关系又制约着人与自然的关系。因此，“人的本质是人的真正的社会联系”。[109]但费尔巴哈只把人看成“感性的对象”，而不是看成“感性的活动”。因为他仍停留在理论领域内，而没有从人们现有的社会联系中观察人，所以，主体在费尔巴哈那里仅仅是“单独的、肉体的人”。同样，客体也是社会实践的产物，是人化的自然。虽然费尔巴哈承认自然是唯一的“上帝”，但他从来没有把感性世界理解为构成这个世界的个人的共同的感性活动，他从来没有认识到客体生成的历史性。“对象如何对他说来成为他的对象这取决于对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质”。[110]这就是说，马克思认为客体作为对象是同主体的实践活动紧密相联的。

当马克思从社会实践的角度确定了主客体的规定性以后，认识的真正过程才能展开，而这个过程本身就是社会历史发展的过程，一旦我们这样来确定认识论，费尔巴哈的感觉主义就彻底破产了。因为马克思的实践唯物主义揭示了只有在人类的社会生活中，在历史的变迁中，在尘世的物质生产中，在人与人的关系和人与自然的关系的交织的长河中，认识论才能成为“内容确实丰富的和真正的科学”。[111]由此才能真正回答 18 世纪的

唯物主义所困惑的感觉和意识如何产生的问题，从而得出"人的感性的丰富性，如有音乐感的耳朵，能感受形式美的眼睛……一句话，人的感觉、感觉的人性，都是由于它的对象的存在，由于人化的自然界才产生出来。五官感觉的形成是以往全部世界历史的产物。"[112]

这样马克思就确定了意识的本质——社会性。所以，在马克思那里他从来不抽象地考察意识，脱离社会生活去谈反映问题，而总是从具体的社会形式来研究意识和认识。例如，他认为拜物教徒的感性意识不同于希腊人的感性意识，因为他的感性存在不同于希腊人的感性存在。所以，从来就没有纯粹的意识和思维，"意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程"。[113]"这种意识并非一开始就是纯粹的意识""……意识一开始就是社会的产物，而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物"。[114]

从马克思实践唯物主义的社会认识论出发，我们可以看出传统哲学所强调的唯物主义反映论原则的缺陷所在。一方面，这种反映论缺少能动性，实际上进入人的实践过程和认识过程的自然界不可能有什么永远不变的"本来面目"，不仅所认识的自然总是由主体所选择的自然，而且这种自然对象是作为实践、改造的对象呈现出来的。更重要的在于这种观点是脱离社会生活的，能动性的缺乏根本在于离开了社会实践，历史性、社会性决定着认识的能动性。因为社会生活本质上是实践的。所以，根本问题是社会认识论的问题，离开了这个根本点，讲认识的辩证过程，甚至用"建构论"代替"反映论"，那不过是走向另一个极端，而没有揭示马克思的认识论的本质特点。

如果这样来看待马克思的认识论思想，那么很显然，卢卡奇

对反映论的批评的确以一种错误的形式抓住了反映论的问题所在，他的深刻之处在于不仅仅强调一种认识的能动性，而在于突出了认识的社会性，用“变易”的历史性来揭示直观反映论的不足。卢卡奇完全否认反映论当然不对，但他所揭示出的反映论的问题则令人深思，他提出的把认识与历史实践相结合的思想触及到了马克思认识论的本质。这里还要注意的是卢卡奇与列宁的关系，一方面应看到在反映论上卢卡奇和列宁存在根本性的分歧，这是一个理论事实，不容否认。另外又要看到卢卡奇从未想全面否认列宁，而是多次肯定了列宁的实践思想。实际上，卢卡奇在对待列宁的哲学思想和政治思想上有一个错位，需要具体分析，不可一概而论。

2. 实践概念的倾斜

以上我们从两个方面考察马克思实践唯物主义的基本内容，肯定了卢卡奇实践概念的贡献和价值。但卢卡奇实践概念的这种贡献又往往是以一种极端片面的形式出现的，在真知灼见中蕴含着错误的倾向，而在片面性的解释中又触及到了真理的本质。这样我们必须深入研究卢卡奇实践概念的另一个侧面：它的不足和失误。

第一，实践的客观性不容否认。

首先，他对实践的理解有错误的一面。约翰·梅弗姆(Joho mepham)认为卢卡奇在《历史和阶级意识》中所犯的错误“最根本地在于他的实践概念”，[115]这个批判是很有见地的。卢卡奇把历史看作人类实践的产物，那么实践又是什么呢？通过上面的考察我们知道，尽管在批判康德的“实践理性”时，他也曾讲到实践的客观性和物质性，但这种认识并不占主导地位，并且以后

再未提过。他更多地把实践作为一种社会领域中的活动，即他更多地是从人与人的关系中来规定实践的。他在1967年序言中说："这本书的全部中心就在于说明只有对社会和生活在其中的人的认识才和哲学有关。"[116]这样很自然地他在理解实践范畴时，把"劳动这个作为自然和社会之间新陈代谢相互作用的中介，这个马克思主义的基本范畴"[117]忘记了。

卢卡奇对实践的这种理解和马克思科学实践观的原意相差甚远。在马克思看来，实践作为人的本质的对象化活动只有在人与自然和人与人的双重关系中才能展开，这双重关系像经线和纬线一样规定着实践的本质，只有这双重关系下展开的实践活动才能真正揭示历史的本质，才能创造历史。因为劳动在人和自然的关系中表现为生产力，在人和人的关系中表现为生产关系，生产力和生产关系的矛盾运动才形成了历史的发展。历史不是别的什么东西，它只是在一定社会形式下人们与自然的交往，是自然向人生成的过程。卢卡奇在规定实践的本质时，完全忽略了这一点，在实践的"双重关系"中他只看到了后一种关系，而忘记了前一种关系。但若失去了人和自然的关系，实践的本质就会分裂，它就要失去平衡，滑向社会，脱离自然，从而使实践失去了前提和基础。因为"劳动首先是人与自然之间的过程，是以人自身的活动来引起、调整和控制人与自然之间关系的物质交换过程。"[118]没有人与自然的关系也就没有人与人的关系，脱离了人与自然之间的物质变换，历史就再不是"自然向人的生成"，再不是生产力和生产关系交织下的矛盾运动，"它意味着马克思主义世界观中最重要的基本支柱消失了……"。[119]

由于实践失去了它应有的对象和前提，这样实践必然成为一种主观的实践，纯思辨的实践，实践的客观性必然消失了。卢卡

奇走的正是这条路。他推崇实践，但又把实践归为被阶级意识所决定的，“只有无产阶级的实践的阶级意识才拥有这种改变事物的能力”。[120]这种阶级意识是什么呢？是一种类似于“绝对观念”的集体意识，这时卢卡奇就又回到了黑格尔哲学的怀抱。在马克思看来，实践作为一种物质活动不仅体现在它必然以自然为其对象，还表现在人自身也是作为一种自然力与自然物质相对立的。“为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来，当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就改变了他自身的自然。”[121]这说明实践的主体决不是什么抽象的东西，而是实实在在的人，看不到这一点就必然把实践主观化。晚年，卢卡奇也认识到了这一点，他说：“我没有认识到，在现实的实践中，在作为实践的最初形式和方式的劳动中，如缺少一个基础，过分地扩大了实践概念，就走到了它的反面：堕入唯心主义的思辨之中。”

所以，尽管卢卡奇抓住了实践，并把它置于马克思主义哲学的中心地位，显示出了他理论上的敏锐性，但由于他所主张的实践概念本身是模糊的、片面的、甚至是错误的，这样他全部的论证就受到了怀疑，一旦实践“这个中心概念”发生了动摇，他所精心构造的历史概念，乃至他的哲学大厦就会倒塌。[122]

实践的客观性不仅表现在它是人与自然关系的一个中介，是人与人关系的中介，而且表现在人的实践活动本身不仅仅是一种社会活动，它同时也是人的真正自然性活动。马克思说的很清楚：“如果人的感觉、激情等等不仅是在（狭隘）意义上的人类学的规定，而且是真正本体论的本质（自然）肯定”，那么，人的实践活动就不仅从人类学上肯定了人的激情，而且从自然本质上也肯定了人的激情。社会实践活动是真正人类的活动，又是

真正符合人的自然特质的真正自然活动，二者是一而二，二而一的。

这点马克思在批判黑格尔的唯心主义对象性理论时讲得十分清楚，他说人们"所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的'纯粹的活动'转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的，自然存在的活动"。[123]这就说明了人的对象性活动本身是一种自然存在物的活动。因为人直接就是自然存在物，而它自身若没有自然界，它就不能成为自然存在物。一方面，对象是其本质力量的确证，另一方面，"他的欲望对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的"。[124]所以，在马克思那里，实践才是人的真正的自然活动，它最有力地证实了人是一个对象性的自然存在物。

对马克思实践概念的这一面，卢卡奇根本没有触及到。因为一旦阶级意识居以主导地位时，实践本身作为人最本真的自然活动就完全被否认了。这点阿尔多诺对卢卡奇的批评是令人注目的，阿尔多诺反对卢卡奇这种黑格尔式的主—客体同一理论。在他看来虽然卢卡奇在解释马克思《关于费尔巴哈的提纲》第一条时正确地看到了旧唯物主义忽略能动性的一面，但是他在强调实践的主观性和能动性一面时"实际上是重复唯心主义的主客观概念体系，这就违背了他们的唯物主义初衷"。[125]而阿尔多诺赋予自己的使命就是"反对所有的同一性哲学，抵制那种令人讨厌的'独断的'阶级意识……"。[126]所以他认为自己《否定辩证法》的使命就在于"揭破建构性的主观性的谬误"，[127]阿尔多诺的解构主义是否正确可另当别论，但对卢卡

奇实践观的批评则无疑击中了要害。

第二，反映论不能否认。卢卡奇批评脱离历史过程、缺少能动性的直观反映论，从其抓住反映论的问题来说是对的，但由此根本否认反映论则是片面的。

首先，卢卡奇缩小了马克思主义哲学的基本问题。当马克思把实践提升到他的哲学世界观的中枢时，这种实践活动在马克思看来，不仅是人与自然之间客观物质变换的过程，而且也是“革命批判的活动”。马克思正是在人与自然和人与人关系的双重网络中展开他的实践活动的。一旦这样规定了实践，马克思的哲学就已突破了思维和存在的狭小空间，从而把人与外部世界的关系确定为自己哲学的基本问题。

显然，在对马克思这一思想的理解上出现过两种倾向。一种是把思维和存在作为马克思主义哲学的基本问题，这种理解虽然突出了唯物论和反映论的原则，但忽略了马克思的实践的作用，并且把历史活动与这个基本问题割裂开了，实际上只是在人与自然的关系中把握思维和存在的关系。而一旦撇开了人们的社会关系，人和自然的关系也就转变成了“精神对自然界的关系”问题。由此，反映论脱离了社会生活，马克思的哲学世界观成了一般的关于世界的理论，它的革命性不见了。

卢卡奇则反其道而行之，“在卢卡奇看来，马克思主义并不是关于世界的理论，这种理论可以被任何人接受，而不管其是否赞成马克思主义政治运动的价值”。[128]这样他抓住了人，抓住了实践，突出了实践活动的社会历史性，从而人与人的关系成为哲学活动的天地，历史成为其本体论。但很显然，马克思哲学思维的广阔空间被缩小了，人与自然的关系在卢卡奇的视野中消失了。在马克思看来，人与人的关系虽然制约着人与自然的关

系,但同时人与自然的关系也制约着人与人的关系,这两个方面是不可分离的。马克思在谈到男女之间的关系时说过"在这种自然的、类的关系中,人同自然的关系直接就是人与人之间的关系,而人与人之间的关系直接就是人同自然界的关系"。[129]

因而,卢卡奇的这种理解同样削弱了马克思哲学的范围和意义,因为马克思所追求的目标不只是人与人的平等和自由,而且也是人与自然的统一与和谐,这不仅是要在实践中解放外部的自然界,而且要解放内在的自然界,使劳动按照最符合人性的方式进行。人的解放和自然的解放是同一个过程,是一个问题的两个方面,这种一致性深刻地表现在马克思历史观与自然观的内在统一性上,这点在上面第一章中已做了论述。马克思哲学的变革首先是一种本体上的变革,他不仅彻底抛弃了以往的唯心主义的本体论,也彻底抛弃了旧唯物主义的本体论,通过实践揭示了对象的本质,现实世界的本质,通过实践也揭示了人的本质,论证了人的对象性活动。所以,马克思第一次说明了自然,第一次说明了人,第一次真正揭示了人与外部世界的关系。卢卡奇的错误在把人的外部世界大大缩小了,使其仅成了人的社会活动,这样,马克思哲学变革的本体论意义被减弱了。

其次,社会认识的过程也就是反映的过程。在马克思看来,认识的能动性根本在于社会性,而这种社会认识的过程并不否认反映论,它恰恰是反映的过程。直观反映论的弱点在于不仅抹杀了认识的能动性,而且把这种社会认识的反映过程的复杂情况大大简单化了。

马克思在评阿·瓦格纳的"政治经济学教科书"时,一方面批评了瓦格纳不能从人的社会性,即他所生活的那个社会的一定性质出发来看待人和自然的关系,人的需要。另一方面又强调

在这种以实践为基础的社会活动中，人与外部世界在认识上所发生的反映关系。马克思说："人处在一种对作为满足他的需要的资料的外界物的关系中。但是，人们决不是首先'处在这种对外界物的理论关系中'。正如任何动物一样，他们首先是要吃、喝等等，也就是说，并不是'处在'某一种关系中，而是积极地活动，通过活动来取得一定的外界物，从而满足自己的需要。(因而，他们是从生产开始的。)由于这一过程的重复，这些物能使人们'满足需要'这一属性，就铭记在他们头脑中了，人和野兽也就学会'从理论上'把能满足他们需要的外界物同一切其他的外界物区别开来。在进一步发展的一定水平上，在人们的需要和人们借以获得满足的活动形式增加了，同时又进一步发展了以后，人们就对这些根据经验已经同其他外界物区别开来的外界物，按照类别给以各个名称。这必然会发生，因为他们在生产过程中，即在占有这些物的过程中，经常相互之间和同这些物之间保持着劳动的联系，并且也很快必须为了这些物而同其他的人进行斗争。但是这种语言上的名称，只是作为概念反映出那种通过不断重复的活动变成经验的东西，也就反映出一定的外界是为了满足已经生活在一定的社会联系中的人(这是从存在语言这一点必然得出的假设)的需要服务的。"[130]

马克思这一论述十分深刻，他不仅批评了那种脱离社会实践的直观反映论，也强调了社会认识过程中的反映特点。所以，像施米特所说的，马克思并不是把概念看成是对于对象本身的素朴的实在论的模写，而是看成是这些对象的被历史所中介了的关系的反映。(对马克思这一思想直到今天我们仍没有深刻理解，近年来虽有对社会认识论的研究，但由于没有从本体论入手，没有从社会存在入手，仍未取得实质性进展。)但同时又要看

到，马克思并未否认反映论，而且是具体揭示了这种实践生产活动基础上的反映特点，因而卢卡奇否认反映论同样是不对的。

这个缺点卢卡奇后来多次强调，并在《审美特性》一书又返回到马克思的社会认识论的反映论这一正确轨道上来。他说《审美特性》“在质和量上占有决定意义的部分是对现实审美反映的特殊本质的探讨”。[131]他认为把对现实反映的这种普遍性作为人同他的环境的各种相互关系的基础，对于审美的认识最终会得出世界观上极其深刻的结论。但他并不是对反映作出一种肤浅的说明，而是把反映同历史结合起来，认为“现实本身就其客观实质而言是历史的，各种反映所表现的内容与形式的历史规定只是或多或少地接近于客观现实的这一方面”。[132]他强调审美反映的特点就在于“它是由人的世界出发并且目标就是人的世界”。

在《关于社会存在的本体论》中，他明确指出，从信号到语言，从纯粹的熟知到或多或少的真知，从对事物的直接反应到相对于对象总体和对象过程的行为，“必定业已发生在实践的客观性中，并且能够作为劳动实践的基础确定下来”。这里卢卡奇所关注的是如何从实践本体论的角度来说明反映、意识的问题，他从两个方面作了努力。一是把目的、选择这些范畴作为实践活动的要素，从而克服一种被动的反映论。二是在强调“范畴是定在的形式，是实在的规定性”时，突出存在是一种对象性的存在，突出“范畴的联系只有在社会存在中才能够形成自我规定性，而任何把这种联系投放到自然中去的思维，在本体论的意义上都犯有一个歪曲存在的错误，都制造着一个神话（这个神话仅仅在社会存在中才能找到它的精神“家园”），而不产生任何对自然的客观认识”。[133]这样反映论被提高到社会存在本体论的高度，

被纳入了建立在这一基础上的社会认识论之中。显然，晚年的卢卡奇在反映论上大大超过了青年时代。

第三，费希特哲学的影响。

费希特哲学对青年卢卡奇始终有着强烈的影响，《历史和阶级意识》的实践概念的错误与他受费希特思想的影响有着重要的关系。费希特实践观的根本特点就是实践是自我设定自己，规定非我，一切从自我出发来规定非我。卢卡奇在《历史和阶级意识》中的主旋律是黑格尔哲学与马克思主义哲学的结合，但他仍保留着他前黑格尔时期的一些痕迹，所以有时他实际上是用费希特的眼光来看待黑格尔的。所以，在《历史和阶级意识》中尽管"费希特的语言被排除了，但反对对事实盲目被动地崇拜的相同的论述却保留着"。[134]

在论述对康德哲学现象和本质二律背反的克服过程中，卢卡奇显然对费希特把"实践、行为、活动放在他的统一哲学体系的中心"[135]的做法持肯定态度，他认为至少在费希特的这种实践哲学中"主体和客体的两重性（思维和存在只是一种例外）被超越了，也就是主体和客体融合了、同一了"。[136]实际上卢卡奇的理论框架也深深打上了费希特这种实践同一哲学的痕迹，不过是把黑格尔的"绝对观念"改造为集体主义的阶级意识，从而克服了费希特的自我意识。

因而，卢卡奇在《走向一种戏剧社会学》中认为"马克思的全部哲学……在其根本的基础上发源于一个根源——费希特"。[137]这绝非偶然的，这一思想直到他加入革命队伍信奉马克思主义以后，也未彻底摆脱。直到以后他写《莫泽赫斯和唯心主义者的辩证法的问题》一文时，对费希特仍未彻底摆脱。虽然此时已有了长足的思想进步，并且也批评了那种"复活了费希特

的主观唯心主义”的倾向，认为赫斯想克服黑格尔哲学的思辨特征，结果必然导致“返回到费希特的实践哲学”，[138]但对费希特那种对异化世界道德上的绝望与谴责，对他的主—客体同一理论仍是接受的。[139]

3.晚年的总结

卢卡奇晚年的实践理论集中体现在他的巨著《关于社会存在的本体论》中，可以说劳动、实践的概念贯穿于《关于社会存在的本体论》全书，是全书的核心，这里为了和他早年的实践观相对照，我们主要阐述他“劳动”一章中的基本思想。

卢卡奇认为实践构成了社会存在的根基，“实践本身最直接地提供了对社会存在的本质的最重要的、直接的证明，实践对于真正的、批判的本体论来说，也是必要的客观核心”。[140]从这个基本点出发，他对劳动、实践展开了多维度的考察和论证。

第一，作为目的论活动的劳动。

卢卡奇从目的论来规定劳动，其用意在于解决意识和存在的关系问题。他既不同意唯心主义扩大意识功能，无视社会存在的做法，也不同意唯物主义恪守物质、存在，忽略了人的意识能动性的倾向。问题的关键在于弄清劳动中目的论和因果论的关系。他说：“只有在劳动中，在目的和它的手段的假定中，意识才作为一种自我控制的行为，作为目的论的假定出现了……。”[141]目的论的假定是人的意识的新的阶段，它说明意识已不仅仅停留在适应环境，而是为人们改造世界“提供了动力和方向。”

卢卡奇以马克思《资本论》中这样一段论述作为自己思想展开的基点，马克思说：“劳动过程结束时得到的结果，在这个过程

开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。”[142]由此，卢卡奇认为每一个社会事件都源于个人的目的论假定，人们的任何活动及由这些活动所构成的社会事件都是由人们的目的论假定所推动的。

这种目的论的假定对个人和社会都产生了重要的影响，从个人来说，目的论的假定提出必然涉及到选择问题。因为目的确定从来不可能从单一的方案中产生，而选择的作用恰好表现了人的自由。本体论的核心就是要解决人的自由，而这种自由就“表现在现实中，表现在劳动过程中的选择上”。[143]从社会来说，由于意识所决定的目的论假定的作用，说明了意识在这里不再仅仅是生物学上再生产的现象，意识所起到的这种决定性作用已具有了本体论的意义。他说：“只有当意识发挥积极作用时，我们这里面临的问题（其中最困难的就是自由和必然）才获得一种真正的意义，即本体论的意义。”[144]

与目的论的假定直接相关的是客观因果性的问题。他认为劳动过程“不仅是目的论的目标假定，而且实现它的因果联系也必须转入到假定的因果关系之中”，因为“劳动的手段和对象……都要服从于自然的因果性”。[145]当然，这种制约是双向的，一方面，目的论假定就已经把自然的因果性纳入了自身之中；而另一方面，不管目的论假定如何正确，作用如何大，劳动仍是一个自然的过程，尽管它是在社会存在的条件下，但“自然的因果性关系从未完全停止作用”。[146]不仅如此，人们必须承认自然的联系，承认自然运动的力量。“劳动只能认识、利用自然的这

种联系和运动,而不能改变它们。”

在这里显示出卢卡奇实践理论的日臻完善。目的假定、自觉的选择体现出主体的自由与自觉，而这种主体的意识方式又服从于“劳动所存在的客观条件”，正如我们所看到的，“只有正确地反映独立于他意识之外的现实，它才能在各种不同的、相互区别的自然因果联系之中，完成实现目的假定，把自然的因果关系转到服务于目的论的假定这种设定的因果关系之中”。[147]

第二,作为社会实践的劳动。

在卢卡奇看来,人在劳动中不仅要改变自然,而且要控制自身的情感,从而提高劳动的自觉性。这样就产生了一些新的问题,道德问题便由此产生了。所谓作为社会实践的劳动,就在于展开社会条件下劳动所涉及到的丰富的内容。一旦劳动作为一种社会实践,它必然涉及到另一个人,涉及到人与人的关系,从而目的假定就出现了第二种类型,这种目的假定的对象不是自然对象,而是自觉的人的肉体,而这种协作中的目的假定不再直接是为改变自然的对象,而是为了造成一种真正的向着自然客体的目的假定。

他认为纯粹认识论和逻辑学的问题正在于忽视了人在社会实践中的社会性。科学是非人性的,这样它就不可能解决本体论的问题,反而把这个问题取消了,实证主义的发展就是一个例证。人与自然的物质变换只有在社会实践的基础上才能真正加以说明。

由此而来,就有一个“应该”的问题,因为人决不是一个纯粹的自然存在物,他在社会实践活动中必然有一种道德上的选择。遗憾的是在庸俗马克思主义那里“应该”范畴完全被取消了,或

者把它变成了一个纯粹自然的问题。卢卡奇认为"应该"起源于劳动的目的论性质之中,因而,"应该"不能像康德那样只看成是一个纯粹道德的问题,它具有本体论的性质,它的这种性质是由劳动主体的性质和行为所规定的。在他看来"应该"的本体论意义就在于它通过目的假定形式,对劳动有着决定的意义。他说:"劳动的过程是人和自然之间的过程,人和自然的新陈代谢有着本体论的基础。目标、对象、手段的这种性质也决定了主体行为的性质。在这种意义上,从主体的观点来看,只有在这样广泛的客观基础上实行的劳动,才是成功的。这样,主体在这个过程中必须起到服务于生产的作用,很显然,主体的性质(他的观察、态度、能力、技术、刻苦性、持久性等)对于劳动过程在其广度和深度上有一种决定性的影响。"[148]

由"应该"范畴又引出了"价值"范畴。他说"价值问题不可避免地与作为社会存在范畴的'应该'的问题联系起来了"。[149]价值范畴当然不能直接产生于自然界,它一开始就是一个社会存在的问题,因而它比"应该"更为复杂。价值范畴所以也具有本体论意义就在于:任何劳动都是作为有用价值生产的劳动,社会需要的满足与否成为劳动的出发点,价值构成了劳动本身的基本因素。一方面,社会存在作为物质,继续在再生产过程中保持着;另一方面,人的实践行为又完全不能和价值分开,"在任何一个实践中都涉及到这种价值(肯定或否定),如果价值不能变成这样对象的目的假定,价值就不能在社会中得到同任何本体论的联系"。[150]

按照历史与逻辑的线索,劳动范畴在卢卡奇笔下日益丰富,从而构成了社会的发展、个性的解放的全部基础,从而形成社会存在的三大历史过程,即"人类再生产所必需的社会必要劳动时

间呈现出一种永恒的递减的趋向；人类由于生产力客观而合乎规律的提高而经历的转变趋势；主客体的产生，人类向着一个现实的社会共同性发展的趋势。"这三大历史过程和趋势都是由劳动、实践所推动，这一历史过程不但呈现一种不可逆性，从而自然史构成了人类史的真正基础，三大存在领域是一个演化、发展的不可逆的历史过程。同时，在劳动中，目的论假定，价值的取舍又决定着劳动的方向、社会存在的性质。在这种社会存在中人类"把它们自己提升到人的个性和人类的高度，并逐渐在社会化过程中，提升到社会的高度"。[151]

从以上这个简单的叙述中，我们可以看出晚年卢卡奇的实践观既与青年卢卡奇的实践观有着内在的、逻辑上的联系，又与青年卢卡奇的实践观存在着重大的区别。

所谓联系在于：在两个根本点上，老年卢卡奇汲取了青年卢卡奇的实践观。一是实践与历史的统一，早年他把实践局限于人与人的关系之中，而晚年虽然不否认实践的自然史前提，但仍突出社会存在的性质，批判纯科学认识论的实践观，这个思想是和早年实践观相默契的；二是在实践中意识的能动性问题，老年卢卡奇始终未向庸俗马克思主义让步，这突出表现在对实践中的目的论假定的论证上。

当然，老年卢卡奇的实践观显然高于《历史和阶级意识》的实践观，他力图把自然存在和社会存在统一起来，用实践的展开把目的论和因果论统一起来，另外对实践的社会本体论的论证也更加慎密和完善，尤其对"应该"和"价值"范畴的论述充分显示了老年卢卡奇理论的深度。正是从这种差别之中，我们看到《历史和阶级意识》实践观的不足和弱点，看到他克服这种弱点所取得的进步。

注　释

〔1〕〔2〕〔3〕〔4〕〔5〕〔6〕〔7〕〔8〕　乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页136,页137,页138,页139,页139,页141,页140,页141。

〔9〕　《马克思恩格斯全集》,第23卷,页409—410。

〔10〕　乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页143。

〔11〕　《马克思恩格斯全集》,第3卷,页211—212。

〔12〕　乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页146。

〔13〕　康德:《实践理性批判》,商务印书馆,1982,页124。

〔14〕〔15〕　同上,页1,页135。

〔16〕〔17〕　乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页150,页45。

〔18〕　《马克思恩格斯全集》,第13卷,页22。

〔19〕〔20〕　乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页45,页44。

〔21〕　《马克思恩格斯全集》,第3卷,页3。

〔22〕〔23〕　乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页226,页225。

〔24〕　《马克思恩格斯全集》,第21卷,页317。

〔25〕　乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页147。

〔26〕　弗兰尼茨基下面的评论值得注意,他说:“卢卡奇批评了恩格斯对康德的‘自在之物’的解释。卢卡奇认为,‘自在’和‘为我’对于黑格尔来说不是对立的,而是必要的相互关联之物,然而,他的这个意见没有注意到,恩格斯采用‘自在’的概念是从康德的意见上,而不是从黑格尔的意见上说的,而批评本身则是根据黑格尔在分析现象和本质时对康德的不可知论所作的正确批评进行的。”见《马克思主义史》,三联出版社,1963,页358。

〔27〕　梅洛—庞蒂赞成卢卡奇对恩格斯的这个批评,他认为恩格斯这

个定义“是用对可感觉之物的接触或技术来为实践下定义，并且把理论和实践的对立带回到抽象和具体那种庸俗的区别上去了。假如实践不过如此，那就看不出马克思怎么能使实践作为我们与世界的关系的基本方式而去同玄想竞争。……试验与工业包括不了这种‘批判—实践的革命活动’的全部内容，后者就是《费尔巴哈提纲》第一条中实践的定义”。 见《辩证法的历险》载《资产阶级哲学资料选辑》第1辑，三联出版社，1964，页50。费切尔也持同样意见，他说：“恩格斯及其追随者赋予‘革命实践’这个概念的意义与马克思本人著作中原来的意义有所不同。它越来越被与实验和工业的‘实践’等同起来，而后者肯定不是真正的、革命的、历史的实践，它根本不改变历史社会总体，并且仿佛是‘无主体的’。”见《卡尔·马克思与马克思主义》，载于《马列主义研究资料》，总39期，人民出版社，页233—234。

〔28〕〔29〕〔30〕〔31〕 乔治·卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页148，页24，页226，页228。

〔32〕 康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，商务印书馆，1982，页50—51。

〔33〕〔34〕〔35〕〔36〕 乔治·卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，页229，页229，页230，页230。

〔37〕 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1981，页198。

〔38〕〔39〕〔40〕〔41〕 乔治·卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，页232—233，页231，页38，页233。

〔42〕 弗兰尼茨基：《马克思主义史》，下册，三联书店，1963，页362。

〔43〕〔44〕〔45〕 葛兰西：《狱中札记》，人民出版社，1983，页70，页58，页58。

〔46〕 佩里·安德森：《西方马克思主义的探讨》，人民出版社，1981，页36—37。

〔47〕 Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism* Ⅲ, Oxford, 1978, p.249.

〔48〕 Kilminster, Richard., *Praxis and Method. A Sociological*

Dialogue with lukáes , *Gromsci and the Early Frankoufurt school*, London, p.7.

〔49〕 敦庸:《葛兰西是'西方马克思主义'的创始人吗?》,载于《复旦学报》,1986,第2期。

〔50〕 弗兰尼茨基:《马克思主义史》,上册,三联书店,1963,页423。

〔51〕 参阅布哈林:《历史唯物主义理论》,人民出版社,1983,页9—45。

〔52〕 该文最初发表于格棱柏主编的《社会主义与工人运动史文献》第2卷,1923年;1960年被《新左派》译为英文。

〔53〕 G.Lukács., *Marxism and Human liberation*, New York, 1978, p51.

〔54〕〔55〕 同上,p52,p53—54.

〔56〕 梅洛—庞蒂赞同卢卡奇的观点,他说:"卢卡奇指出,技术不仅远没有穷尽一个社会的历史活动,而且是从那种活动里派生出来的。……只有从社会的历史才能理解技术的改变。""在卢卡奇看来,历史和自然的差别,不仅仅是关于量的规律知识,……正如他在《历史和阶级意识》中所写的那样,历史不是'精密的'。……至少在它能够被革命实践所转变的时期,并不如此。"《辩证法的历险》,载于《资产阶级哲学资料选辑》,三联书店,1964,页50,页54。

〔57〕 M·A·范诺查罗《布哈林社会哲学中的哲学理论和科学实践》,载于《苏联思想研究》英文版,1980年,冬季号。

〔58〕 K·奥霍斯基:《关于G·卢卡奇的争论》,载于《哲学译丛》,1978年3期。

〔59〕 Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism* Ⅲ, Oxford, 1978, p61.

〔60〕〔61〕〔62〕 葛兰西:《狱中札记》,人民出版社,1983,页137,页57,页63。

〔63〕 M·A·范诺查罗《布哈林社会学中的哲学理论和科学实践》,载

于《苏联思想研究》,英文版,1980年,冬季号。

〔64〕 乔治·卢卡奇:《卢卡奇自传》,中国社会科学文献出版社,1986,页293。

〔65〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页198。

〔66〕〔67〕 葛兰西:《狱中札记》,英文版,页346,页466—467。

〔68〕〔69〕 安·拉布里奥拉《关于历史唯物主义》,人民出版社,1984,页77,页54。

〔70〕 Robert A. Gorman., *Neo - Marxism* Greenwood Press, 1982, p87.

〔71〕 葛兰西:《狱中札记》,人民出版社,1983,页72。

〔72〕 葛兰西:《历史唯物主义和贝奈戴托·克罗齐的哲学》第163页,转引自弗兰尼茨基《马克思主义史》(下册)三联书店,1963,页408。

〔73〕 葛兰西:《狱中札记》,英文版,页372。

〔74〕 葛兰西:《狱中札记》,人民出版社,1983,页45。

〔75〕 葛兰西:《狱中札记》,英文版,页448。

〔76〕 《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店,1979,页229。

〔77〕 B·彼德洛维奇:《现代马克思主义哲学的状况和发展前景》,载于《哲学译丛》,1978年3期。

〔78〕 弗兰尼茨基:《马克思主义史》(下册),三联书店,1963,页353。

〔79〕〔80〕 《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店,1979,页242,页232。

〔81〕 《南斯拉夫:社会主义人道主义的兴衰——实践派的历史》,英文版,页31。

〔82〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页234。

〔83〕 弗兰尼茨基:《马克思主义史》上册,三联书店,1963,页62。

〔84〕 《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店,1979,页336—367。

〔85〕 贾泽林:《南斯拉夫哲学》,中国社会科学出版社,1982,页113。

〔86〕 Б·Н·别索诺夫:《在新马克思主义旗帜下的反马克思主义》,中国人民大学出版社,1983,页63。

〔87〕《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店,1979,页 56。

〔88〕贾泽林:《南斯拉夫哲学》,中国社会科学出版社,1982,页 119。

〔89〕〔90〕乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页 231,页 96。

〔91〕马克思恩格斯《论费尔巴哈》,人民出版社,1988,页 87。

〔92〕《马克思恩格斯全集》,第 3 卷,页 48。

〔93〕同上,第 42 卷,页 150。

〔94〕同上,第 3 卷,页 48。

〔95〕同上,第 42 卷,页 92—93。

〔96〕〔97〕〔98〕〔99〕同上,页 120,页 150,页 120,页 128。

〔100〕同上,第 23 卷,页 201—202。

〔101〕这种"自然唯物主义"的马克思主义早在梅林那里已经十分明显,他在解释马克思《关于费尔巴哈提纲》第一条时认为马克思只是把辩证法注入了历史过程,从而"才把费尔巴哈的唯物主义扩展到历史唯物主义中"。(见梅林《马克思和恩格斯是科学共产主义的创始人》,三联书店,1962,页 114。)他甚至认为"我们可以直截了当地说,他们(马克思恩格斯——作者注)在自然科学领域中也是机械唯物主义,正像在社会领域中,他们是历史唯物主义者一样"。(转引自《19 世纪的马克思主义哲学》,下册,中国社会科学出版社,1984,页 257。)这样,马克思实践概念的重大世界观意义在梅林那里不见了。

〔102〕《普列汉诺夫著作选集》,第三卷,三联书店,1962,页 146。

〔103〕〔104〕《马克思恩格斯全集》第 46 卷,下册,页 113,页 113。

〔105〕〔106〕〔107〕〔108〕〔109〕〔110〕〔111〕〔112〕同上,第 42 卷,页 130,页 131,页 131,页 167,页 24,页 125,页 127,页 126。

〔113〕〔114〕同上,第 3 卷,页 29,页 34。

〔115〕约翰·梅弗姆:《马克思主义和唯物主义》,英文版,页 80。

〔116〕〔117〕乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页 21,页 22。

〔118〕《马克思恩格斯全集》,第23卷,页701。

〔119〕〔120〕 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页21,页233。

〔121〕《马克思恩格斯全集》,第23卷,页202。

〔122〕〔123〕〔124〕《马克思恩格斯全集》,第42卷,页150。

〔125〕 马丁·杰:《阿尔多诺》,湖南人民出版社,1988,页64。

〔126〕 特里·伊格尔顿:《瓦尔特·本杰明和通向革命的批判主义》,英文版,页141。

〔127〕 阿尔多诺:《否定的辩证法》,英文版,页20。

〔128〕 Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism* Ⅲ, Oxford, 1978, p298.

〔129〕《马克思恩格斯全集》,第42卷,页119。

〔130〕 同上,第19卷,页405。

〔131〕〔132〕 卢卡奇:《审美特性》,中国社会科学出版社,1986,页10,页11。

〔133〕 G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein*, Band Ⅰ, S.186.

〔134〕 Martin Jay, *Marxism and Totality*, 1984, p104.

〔135〕〔136〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页137,页137。

〔137〕《卢卡奇·革命和马克思主义1885—1918》,英文版,页414。

〔138〕〔139〕《卢卡奇政治著作选:1919—1929》,英文版,页185,页182—223。

〔140〕 G. lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein*, Band I. S. p13.

〔141〕 卢卡奇:《社会存在的本体论——劳动》,英文版,页21—22。

〔142〕《马克思恩格斯全集》,第23卷,页202。

〔143〕 卢卡奇:《社会存在的本体论——劳动》,英文版,页39。

〔144〕 卢卡奇:《维也纳论文——关于人类思维和活动的本体论基础》,载于《哲学译丛》,1989,4期,页62。

〔145〕 卢卡奇:《社会存在的本体论——劳动》,英文版,页33。

〔146〕〔147〕〔148〕〔149〕〔150〕 同上,页33,页41—42,页72,页75,页94。

〔151〕 卢卡奇:《维也纳论文:关于人类思维和活动的本体论基础》,载于《哲学译丛》,1989,4期,页65。

第3章

人道主义的向往

历史是人的事业。实践是人的活动。一旦卢卡奇把历史置于马克思主义哲学的基础,把实践置于马克思主义哲学的中心,人道主义的交响曲就奏出了它的第一个乐章。

在前面我们已经指出,卢卡奇认为马克思的"批判哲学首先表示了历史的批判"。[1]一切都要立足于历史,一切都要用历史去说明,实践活动的主体也正是在历史的维度中展开的。而"历史制度的真正性质就在于它是由人们之间的关系构成的"。[2]人的活动成为历史的真正动力和源泉,人"成为所有一切社会事物的标准"。这样对人的历史处境的关怀,对人的实践活动的异化结果的焦虑,成为《历史和阶级意识》思维的聚焦点。思维一旦指向了人,人道主义便成为其理论的必然逻辑结果。本章将详细考察青年卢卡奇的异化、人道主义思想,分析这一思想的基本内容和特点,探求这一思想的渊源和发展,总结由此而引起的西方马克思主义关于异化和人道主义争论所给我们的启示与教训。

一、青年卢卡奇的异化理论

1. 批判异化，拯救主体

卢卡奇认为在资本主义制度下，人的异化是其存在的本质特征。这种异化现象不仅成为外在客观世界的根本特点，而且也成为人的内在世界的根本特征。卢卡奇的人道主义理论首先是从批判异化入手的，《历史和阶级意识》所以声名大噪，一个重要的原因就是它是本世纪最早、最系统提出异化理论的著作。在《历史和阶级意识》发表十年以后，直到 1932 年马克思的《1844 年经济学哲学手稿》才公开发表，马克思的手稿发表以后，他的人道主义、异化思想一下子轰动了整个西方思想界，青年马克思成为人们关注的焦点。与此同时，人们惊讶地发现马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中所论述的人道主义思想，以及所展开的异化理论，与卢卡奇在《历史和阶级意识》中所阐述的人道主义、异化理论十分相似，而这一切都是在卢卡奇未读到马克思的《手稿》情况下，独立分析得出来的结果。顿时卢卡奇身价百倍，《历史和阶级意识》的异化、人道主义理论被人们交口赞誉。卢卡奇是怎样展开他的这一理论的呢？我们从正反两个方面来加以说明。

批判异化

首先，卢卡奇从商品入手，分析了资本主义条件下的劳动异化。他认为马克思在《资本论》中从分析商品入手，从总体上描

述资本主义社会,在方法论上给我们提供了一个范例。他认为马克思的这一方法告诉了我们"在人类历史的这个阶段,任何问题最终都要返回到商品的问题,任何答案都会在商品结构之迷的答案中发现"。[3]为什么一切都要追踪到商品呢?卢卡奇认为关键在于当商品成为一个普遍的社会范畴时,这就在客观和主观两个方面产生了重要的变化。

从客观方面来说,"一个充满客体和事物之间关系的世界拔地而起(商品和它们在市场上的运动)",[4]这就是说人的劳动创造出了一个庞大的异己于自己的世界,尽管人们也可利用和掌握这个世界的规律为自己服务,但从根本上他不可能来驾驭这个世界,这个商品关系的世界是既定的,无法从本质上触动的。从主观方面来说,"一个人的活动成了与他自己相疏远的东西,一个人的活动变成了附属于社会自然规律的人类以外的客观商品……"。[5]不仅这个世界是陌生的,不可控制的,连主体本身,人本身也成为陌生的,不属于自己的商品。人既然是商品,那就要服从商品运行的规律;人丧失了自己,它身不由己了。

正是商品的普遍性所造成的这两个方面的变化,使生产商品的劳动完全抽象化了。任何不同性质的商品进行交换都是依据着这个商品中所包含的社会必要劳动时间来精确计算的,为了提高商品的竞争能力,就要缩短包含于商品中的必要劳动时间,而这种社会必要劳动时间缩减的过程也就是资本主义从工场手工业生产发展到机器大工业生产的过程,就是一个不断改进技术,提高生产率的过程。

这种生产的机械化和合理化的发展过程沿着两个方向前进。一方面,向着更精确计算的方向发展。资本家为了提高竞争力,必然精确计算生产的每一个环节,把一切生产过程都要归

结为最节约、最简便的数字统计。这种数字统计的基础就是时间，节省每个商品生产的时间，只有这样才能摆脱那种传统的经验生产方法，使一切生产劳动数字化、合理化。另一方面，生产向着合理化的分工发展，要把生产过程归结为最简便的数字管理，这就必然把庞大的生产过程分解为各个单位，分工越细，生产就越合理。泰勒制就是这种合理化分工的一个典型。

这种生产的专业化、合理化、数字化的发展过程对于劳动者，对于生产者本人产生了什么样的影响呢？卢卡奇认为这个结果是极其严重的。这种严重的结果就表现为人的内在的存在被这种商品化过程分裂了，人的外在的存在被这种专业化的过程否认了。因为这种生产的数字定额，这种合理的机械化必然被“一直扩展到工人的心灵中”。资本家为了促使工人们的心理特征结合到专门的理性化生产系统之中，他们自然会把工人的心理特征也归结为统计学上可行的概念，这样工人的内在心理存在就被这种合理的机械化过程从他的总体人格中分离出来了，并且“使这种心理特征与其人格相对立”。[6]就是说工人完整的人格已不复存在，它若生存就必然发生内在的分裂。

另一个结果就是工人被彻底的原子化了。因为生产过程分工越合理、机械化程度越高，劳动者就越不表现为劳动过程的主人，不仅如此，他反成了一个大的系统中的部件、一个原子、一个螺丝钉。这样，工人就从根本上丧失了主动性，变得越来越呆滞和愚笨，因为他们从整体上不是独立存在的，它是依附于机械系统的，当然也就谈不上独立性。这正如卢卡奇所说的“机械化也把他们分裂成孤立的、抽象的原子，他们的工作不再把他们直接地有机地结合在一起；由于禁锢他们的机械抽象规律的作用，在日益扩大的范围内，他们成了中介”。[7]

这一切使资本主义社会出现两个相反而紧密相联的奇怪现象。这就是人的价值的丧失和物的价值的上升。正像马克思所说的“时间就是一切，人不算什么；人至多不过是时间的体现”。[8]表面上看人的确是自由了，它彻底地和生产手段相分离了，它自由得一无所有，它成了一个孤独的、微小的原子，它的存在在呼啸运转的商品规律面前算得上什么呢？只不过是一粒尘埃，一只蚂蚁，人们根本无法支配自己的命运。正像卢卡奇后来用雨果在《悲惨世界》中所描写的一个场景那样，茫茫大海，一叶孤舟，风起云涌，巨浪滔天，有一个人从船上掉到了水中。船无声地前进着、颠簸着，慢慢地消失在无际的天边。而那落入水中的人在死一般的孤独中，同无情的、冷酷的波涛搏斗着，挣扎着，直到他终于独自地、绝望地沉了下去……

这就是在商品的世界中，在异化的世界中人的命运。这种凄凉、悲惨的结局是整个社会的一个缩影，“因为这种自我体现、这种把人的作用变为商品的行为，完全揭示了商品关系的这种野蛮的、人伦丧失的作用”。[9]

在社会的另一极是物的价值的升值。货币像神奇的魔术师戏弄着人，物成了主宰，人成了奴隶。后来卢卡奇曾引用马克思在谈到莎士比亚时所说的：“莎士比亚特别强调金钱的两个特征：1.它是看得见的神灵；它把一切人和自然的性质变成它的反面；它把事物的位置普遍颠倒弄乱；它能使不可能的东西结成兄弟。2.它是普遍的娼妓，是人与人，民族与民族私通普遍的撮合者。”

但问题的严重性还不仅如此。卢卡奇认为仅从经济上看商品经济是远远不够的，“必须把它视为是资本主义社会各个方面的主要结构问题”。[10]这样卢卡奇对异化的分析就从经济领域

转向了法律、文化等广阔的社会领域之中。

卢卡奇认为这种物化现象一旦转化为社会生活的每一种表现形式，那么，它最突出的首先表现在国家形式和法律制度上。他借助于马克斯·韦伯的话说明了这一点，韦伯说："从社会学的观点来看，一个商行就是一个现代国家。国家制度同样渗透着商品生产中的合理化原则和可计算原则，这就像一架机器可否操作运转能被计算一样。……在这样的国家中，法官或多或少是一部自动执行法的机器，只要从这架机器的顶部塞进一张案卷，连同一些必要的费用，那么，你就可以从这架机器的下部得到它所吐出的多少具有说服力的裁决：也就是说，法官的所作所为大体上是可以预先知道的。"显然，在国家机构中的工作人员和在生产机构之中的工人有类似之处：一切都是可计算的，它不过是一个机械系统中的一环，生活的单调、刻板和枯燥无味使人对生活和工作毫无兴致。

因而，卢卡奇发现，国家机构分工越细，越合理，那么它的异化也就越严重，人的非人化倾向也就越突出。这里同样存在着人的能力和他的整个人格相分离的问题；一个国家雇员只是作为一种有能力的商品出卖给这架机器的。那种个别官僚对于他们所面临的物的关系体系的绝对服从，足以证明了生产中的泰勒制已经侵入了人的伦理领域之中。尽管国家管理和生产领域有着很大的差别，但就其实质而言是一致的。资本主义的国家制度"绝不是在减弱物化的结构，而是在强化这种物化结构"。

整个社会都在堕落。这种异化在学术领域中以一种更加"控制"的形式表现出来。正像卢卡奇所说的"专门化的'名人'作为其对象化和物化了的能力的小贩"仍逃不脱商品结构这个大网，尽管他们学富五车，满腹经纶，到头来仍是一个商品的出

售者。一旦与商品联在一起，就必然要发生灵魂的分裂，因而这些人类的"头脑"其结局也是很惨的，他们只好默认了自己的没落和腐败，对自己心灵的腐化和这种出卖生活的方式也只好默默认可。卢卡奇说这种情况在新闻界尤为突出。

商品关系所带来的腐败，所导致的异化的痛苦，所产生的心灵的震荡渗透到了人的生活的方方面面，它像那带着毒气的晨雾，每个人都在吞吐着它，谁也离不开它。甚至两性关系也被对象化了，异化已侵入了私人生活的最隐秘的部分——性生活。卢卡奇引用了康德的一段话来表明这一观点，康德说："性的共同性就是一个人利用占有另一个人的性器官和功能……婚姻是异性的两个人的结合，以便共同占有对方的器官而达到传种接代的目的。"[11]

哪里还有美好的东西呢？哪里还有纯洁、善良呢？哪里还有独立的人格、自由的思想呢？一句话，哪里还有他所追求的"具体的总体性"呢？卢卡奇的回答是彻底的——一切都异化了。"在这个世界上，人的关系所可能具有的一切自然的形式，人的物理和心理'性质'所可能发挥作用的一切方式，无不日益纳入到这一物化过程中去。"[12]

拯救主体

如果说异化是人性的泯灭和扭曲，那么人道主义则是对人性的弘扬和肯定；如果说对异化的批判侧重于对资本主义社会的控诉，那么，对人道主义的认可则意在重建马克思主义。因此，卢卡奇对异化的批判和对人道主义的向往是一个问题的两个方面，二者在逻辑上是紧密相联的。

面对着人的悲惨境遇，历史上早就产生了各种多样的人道

主义，那么马克思的人道主义和以往的人道主义区别在哪里呢？它的本质特征是什么呢？卢卡奇的人道主义理论就是从这一问题入手展开的。

首先，他批判了以费尔巴哈为代表的抽象人类学。他认为费尔巴哈的人类学毫无疑问赋予了哲学新的方向，正因为这样他才对马克思历史唯物主义的产生给予了决定性影响。但这只是问题的一个方面，卢卡奇说费尔巴哈"由于把哲学变成了'人类学'，所以，他使人僵死在一种固定的客观性之中，从而忽略了辩证法和历史的统一。确切说，这对每一种'人道主义'或人类学的观点来说，都存在着极大的危险"。[13]

这种极大的危险性就是把人绝对化了。人成了万物的尺度，世间的善恶都要在人性这个天平上度量，它成了对真理和错误裁决的法官。如果人性具有如此高的地位，那么，它和那种把先验的观念作为衡量一切事物的标准的作法有什么区别呢？卢卡奇说这"充其量是一个教条主义的形而上学被同样一个教条主义的相对主义所代替"。[14]

这种抽象人类学失误的根本原因在于缺少辩证法，他们"没有使人成为辩证的人，此外，同样是由于没有使现实成为辩证的现实的缘故"。[15]这就是说费尔巴哈的人类学把人从现实的历史过程中抽象出去了，他们的人类学实质上不过是一种静止的人类学，这样的人性实际上是不存在的。卢卡奇又回到了历史这个本体上来。历史是一个人的自我认识的连续斗争的过程，但历史的发展并不是"以人的（心理的）意识为转移的"，[16]它是一个客观形式的历史过程，这种客观形式就是他上面讲的客观经济结构的形式，正是这种客观的历史形式决定着人类的环境和内心世界。人是被这种客观历史形式所规定的，尽管人创

造了历史。

客观性是历史的一个侧度,而发展变化是它的第二个侧度。卢卡奇认为恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中,已经告诉了我们,只看到历史的本质在于"凡是发生的东西总是有一个意识的目的和一个预期的目标"是不够的,要想理解历史,必须做进一步的深入分析,这就要研究历史的发展。正是在这个问题上,资产阶级的思想理论又碰到一个无法逾越的鸿沟,即把现存事物和秩序看成是永恒的。"于是,以前是有历史的,现在再没有历史了。"〔17〕这种思想的典型代表就是黑格尔。黑格尔认为历史在普鲁士已达到了终点。这种观点表面上看只涉及历史的发展问题,似乎并不影响到对历史本质的把握,实际上并非如此。卢卡奇认为,把现存制度永恒化;实质就是取消了历史,因为把历史作为永久的自然规律,这种规律又出于神秘的理由,显然这种历史观是同理性相悖的。

当从客观性和辩证性这两个角度来把握历史时,这种历史就和费尔巴哈那种抽象人类学所理解的历史完全不同了。在两种不同的历史观上所建立起来的人的理论也就完全不同了。当然,这里还涉及到人和历史关系的另一个方面:意志论和宿命论的问题,这儿暂且不谈,下面我们将在第六章中专门论述。

在批判了费尔巴哈的抽象人类学以后,卢卡奇就着手论述马克思的人道主义。他认为马克思主义哲学同样是主张人是万物的尺度的。就此而言,马克思的人类学和费尔巴哈的人类学有着共同的前提,但实际上"它们各自给了它完全不同的,甚至根本相反的解释"。〔18〕马克思当然继承了费尔巴哈的思想,他汲取了费尔巴哈的"唯物主义人类学"思想,并把它推向前进。但卢卡奇强调,即便是在这个时候,即当马克思还站在费尔巴哈

的人类学大旗之下的时候，马克思就已经强调了人的历史性和辩证性这两个根本的方面，从而蕴含着马克思的人类学同费尔巴哈的根本性分歧。这种分歧日后逐渐明确起来，这就是：

第一，马克思从未在最一般的意义上去谈人，即从绝对的、抽象的角度来规定人，"他总是认为人同具体的总体性，同社会相联系着"。第二，"人自身是历史辩证法的基础，主客体处在它的根基之中。就此而论，人必然决定性地被卷入辩证过程之中"。[19]他认为马克思人类学的这两个根本点在批判黑格尔中得到进一步的深化。一方面，马克思从唯物主义角度强调了人的现实性，他认为"黑格尔把人变成自我意识的人，而不是把自我意识变成人的自我意识，变成现实的人即生活在现实的实物世界中并受这一世界制约的人的自我意识"。[20]另一方面，马克思还把人归结到一种社会活动的基础中，而正是这一方面的认识使马克思高于费尔巴哈。马克思说："黑格尔想使人的本质作为某种想象中的单一性来单独活动，而不是使人在其现实的人的存在中活动。"[21]因而，卢卡奇认为当马克思在对黑格尔的法哲学进行批判，强调不能把人抽象化，而要坚持从现实活动中来理解人时，马克思就已经和费尔巴哈的人类学产生了深刻的分歧。

这样，卢卡奇得出结论："正是在这里，马克思的人道主义彻底地同以往所有的人道主义运动分道扬镳了，尽管乍一看二者是极其相似的。"真正的尺度是什么？卢卡奇说是辩证法。不是用人去衡量辩证法，而是用辩证法去衡量人，即把辩证法作为尺度用在人的问题上。为什么辩证法能成为人的尺度呢？这有两个原因：从人的方面来看，人要通过历史才能说明，这样人就无法成为最后的尺度；从辩证法来讲，它恰恰能突破这个难点，历史最后要靠辩证法来说明。这就是他说的"除了辩证法可以对

资本主义进行全面准确地揭示以外,任何其它方法对资本主义的描述都将不可避免地要陷入经验主义、乌托邦、意志论和宿命论这样的二律背反的矛盾之中……”。

仔细考察卢卡奇的这一论证就会发现,他在这里出现了一种理论的循环论证。因为他所理解的辩证法不是什么脱离人的自然辩证法,而是历史的辩证法,人的实践活动的辩证法,实际上历史和辩证法是一个东西,两个称谓。这样用辩证法去说明历史和人,而又用历史和人去规定辩证法,就陷入了一种循环。从这种循环中既可看出他高于费尔巴哈抽象人类学的地方,也暴露出了他对马克思主义人道主义解释的不足之处,这点下面还要谈到。

当然,卢卡奇的思路还没有完全结束。针对着费尔巴哈的单个人和类,他提出了阶级的概念。他认为费尔巴哈所讲的“个人从来不可能成为所有事物的尺度”。因为个人是渺小的,现实是巨大的,在现实面前单个人从来都是软弱无力的,而“只有阶级以一种实践的革命的方式能够涉及到整个现实”。阶级的引出,主体概念的明确化,卢卡奇的人道主义才全部托出。简而言之,卢卡奇认为,以历史为本体,以实践为核心,依赖于无产阶级这个集体主体,马克思的人道主义形成了自己的内容。历史展开的过程,就是克服异化“拯救主体”的过程,是“创造出创造者的主体”[22]的过程。这种人道主义既区别于费尔巴哈又不同于黑格尔的人道主义,它毋宁说是一种“历史的人道主义”。因为真正的社会革命只能意味着“重新组织人的实际的和具体的生活”[23],社会革命是最大的人道主义,只有它才拯救无产阶级这个真正的历史主体。所以,卢卡奇认为人道主义的旗帜已举在马克思的手中,只有马克思的人道主义才是真正的人道主义。

2. 从悲剧走向人道主义

卢卡奇在《历史和阶级意识》中提出异化和人道主义的理论决不是偶然的，这是他思想长期发展的一个结果，是他青年时代思想演化的一个必然归宿。为了更深入地理解他的理论，我们要对他前马克思主义时期的人道主义思想作一个简略的回顾，这一方面给我们提供了一个理解青年卢卡奇的思想背景材料，更在于给我们评判卢卡奇《历史和阶级意识》中的人道主义思想提供了一个参考系，使我们看出他思想变化的轨迹。

国外研究者认为卢卡奇自幼就处在一个异化的环境中，因而反异化似乎成了他成长的主线。[24]因为卢卡奇从小就讨厌母亲的那套繁琐的礼仪，为此常常和母亲发生冲突。所以后来他曾说："在家里：绝对的异化。"[25]晚年在自传中他也写道："我的道路：从童年时的拒绝礼规到社会的逐渐具体的批判，是发展缓慢的，很少有意识的，而且是充满长时间的间隙的。"[26]

卢卡奇的第一部处女作《现代戏剧发展史》就是讨论人的悲剧问题，他认为戏剧中所表现的人和人的关系最根本的特点就是悲剧的。为什么戏剧必定是悲剧的呢？因为每一种文化都是被特殊的社会阶级所决定的，当人们生活在高度发达的资本主义社会时，"古典的英雄时代已经衰落了……这种悲剧经验象征着他们完整的生活已悲剧地破灭了"。[27]生活中的孤独感困扰着每一个人，诗意已不复存在，灿烂辉煌的雅典时期已成为过去，人们面临的只是冷漠、凄凉和悲哀。在这样的情况下，现代戏剧若要成功，它只有表现这种异化的生活，所以，它注定是悲剧的。

《灵魂与形式》是卢卡奇的成名作，这本书是由 7 篇论文组成的一个集子，但它统一的主题是人的异化，这种异化的典型形

式是男人和女人的分离的裂罅，生活的悲剧是这种异化的不可避免的结局。[28]

他认为异化是人的本性，因为人们总要去工作和创造，而工作总是和生活相背离的，工作一开始，异化也就开始了。工作越努力，生活就越疏远于你。在这个世界上男人代表着工作，女人代表着生活，男女之间总要产生爱慕。但由于工作和生活两个车轮的不协调，离心力总是大于亲和力，男女之情总是以喜剧开始，而以悲剧结束。

在《悲剧的形而上学》一文中，他认为异化是人类存在的最普遍特征，悲剧是人类生存的形式和界限。这种异化和悲剧如此广泛深刻地存在，就像弥漫的空气，就像瑟瑟的凉风浸透在人们的生活中，人们摆脱不了异化和悲剧，它是生活的本质，又是生活的现实。面对这种异化的压抑，悲剧的震撼，人们恐惧、惊愕、失望、悲愤，但终究摆脱不了异化的魔影。只有死亡，唯有死亡能使人超脱这种苦难。人若认识不到这种内化于生活的悲剧和异化，憧憬什么理想，那么它的灵魂就永远得不到解脱。

人生正像一个无目的的漂泊，而所有这样的徘徊、积愤、迷惘，最终"都是从孤独走向孤独，通过人类的友情，通过那最伟大的爱的消散，重新返回到孤独"。[29]生活是无目的，无目的成为生活。

卢卡奇的《灵魂与形式》在西方文化世界中产生了重大的影响，吕西安·哥尔德曼(Lucien Goldman)认为卢卡奇的这本"预示了20世纪的存在主义"。原民主德国的布尔教授也持有同样的看法，他认为"卢卡奇是富有影响的、富有成果的晚期资产阶级意识形态的教父和监护人。说得更确切一些，卢卡奇是它们的秘密的鼻祖"。

卢卡奇前马克思主义的另一部重要著作是他1914—1917年秋冬之际所写的《小说理论》。[30]当时正值第一次世界大战期间，卢卡奇完全是在对世界状况深感绝望的气氛中完成这部书的。和《灵魂与形式》一样，这本书的中心是对异化问题的研究。但由于他思想的新的进展，使这部书又呈现出了新的特点和内容。如果说《灵魂与形式》证明了人类生活的悲剧感，那么，《小说理论》则突出了一种乌托邦的希望；如果说前者还停留在自我悲戚的心理情感之中，那么后者则已把文学与世界的广阔天地联系了起来，借助于费希特，作者已从康德的心理主义开始转向了黑格尔的历史主义，在陀思妥也夫斯基的思想之上，卢卡奇试图建立一个新的世界，这构成了该书的中心。

卢卡奇把自己的研究称为"一篇从历史哲学的角度论述伟大史诗文学形式的文章"。他认为史诗有两种形式，一种是荷马史诗所代表的古希腊时代的史诗，一种是近代资本主义社会中兴起的小说。通过对两种史诗的比较研究，卢卡奇展现了他的异化和人道主义思想。

他对荷马史诗的世界是高度赞赏的，因为在那里人与人，人和自然之间是和谐的，"直接性和超越性紧密相联，没有分裂，没有异化，没有鸿沟，具体的总体性(Concert totality)成为人的真正存在"。但人们总要追求自我的实现，认识对象化是必然趋势，这样"这种本质的概念就导致了对他存在的断定的超越"。[31]从而生活和形式的对峙就被创造出来了，异化成了人类生活确定的条件。

小说的世界不同于荷马的时代就在于这种社会的形式限制着人的灵魂。人们追求对象化，结果自己所创造出的这个对象世界却和人疏远了，不仅如此，它还压抑着人，束缚着人。当然，

小说无疑是现时代的史诗，但它不同于荷马史诗的地方就在于总体性已不再是生活的本身，它只成了一种向往和追求，一种在小说中再现的世界。

希望在哪里？卢卡奇从俄国小说，尤其是托尔斯泰和陀思妥也夫斯基的小说中看到了希望。他认为只有在陀思妥也夫斯基的作品中才真正创造出一种能超越经验世界的乌托邦。这表明卢卡奇思想开始发生转机，从悲剧走向乌托邦，向往一种人性的完满发展，主客体的彻底统一，人和世界的和谐与完美。正像他在晚年时所说的"无论如何，即使这本书还停留在资产阶级文学的框框之内，它还是探索了革命小说的理论。在当时，这种东西是前所未有的"。[32]

从以上的叙述中我们可以看到，从《现代戏剧发展史》到《小说理论》，异化和人道主义思想构成了卢卡奇前马克思主义时期的主要特征，正是在这种思想的基础上，才逐步形成了《历史和阶级意识》中的异化和人道主义的理论。当然，虽然主题未变，但由于他选择的角度和论述的立场发生了变化，更根本在于他接受了马克思的理论（尽管这种接受是粗糙的、有缺陷的，显示出了他"学徒期"的幼稚），这样他的前马克思主义阶段的异化和人道主义思想同《历史和阶级意识》相比，产生了两个显著的不同：

第一，对资本主义异化的批判从个人的心理道德的谴责已转化为一种社会理论的批判。浓厚的个人情感色彩已变为对无产阶级命运的关注。在《小说理论》时期费希特所说的"绝对罪孽的时代"的那种道德义愤是主要的，而在《历史和阶级意识》中为实现马克思的人道主义，"需要彻底改变整个社会"，[33]已成为他的主题性思想。

第二，从悲剧的人道主义转向乐观的人道主义，从抽象的人道主义转向马克思的人道主义。前马克思主义时期对人的处境和前途充满了一种悲凉的气氛；而在《历史和阶级意识》时期则从马克思那里得到鼓舞，加之受到索列尔(Sorel)工团主义的影响，全书充满了一种高涨的"左倾情绪"。

当然，卢卡奇这两个阶段也不能截然分开，正像玛丽·格鲁科(Mary Gluck)所说的在卢卡奇的前马克思主义阶段和青年卢卡奇之间有一种内在的联系，他早年的那些基本的因素在他成熟的马克思主义哲学的有机框架中还可以发现，反之，已经成熟的卢卡奇还可能继续保持着古典的传统，这种区别并不是十分的分明。[34]

二、接受与反响

如果说上面我们叙述了青年卢卡奇关于异化、人道主义的基本理论，并探求了这种思想的发展与渊源，那么，这里我们将侧重从《历史和阶级意识》向后考察，追踪这一思想所产生的影响，考察由此而引起的关于异化和人道主义的争论。

准确地说，《历史和阶级意识》的影响首先是从异化和人道主义理论开始的。因为伴随着马克思《1844 年经济学哲学手稿》的发表，异化和人道主义问题成为马克思主义研究中的一个热点问题，实际上不仅在西方马克思主义者的队伍中，在整个当代西方哲学的人文主义思潮中，这个问题始终居于中心的地位。而卢卡奇是本世纪初最早提出异化和人道主义的思想家，因而这种影响是自然而然的。

1. 卢卡奇与海德格尔

据法国哲学家哥尔德曼说，海德格尔在从事《存在与时间》的写作时认真地读过卢卡奇的这本书，并深受卢卡奇的异化、人道主义思想的影响。此事是否当真，无法证实，但有两点是确实的。一是在海德格尔的哲学中，异化理论是他思想的一个重要方面，这是人们共认的事实。海德格尔本人在《论人道主义》一文中说："无家可归状态成了世界的命运。因此有必要从'在'的历史意义去思索此在命运。马克思在基本而重要的意义上从黑格尔那里作为人的异化来认识到的东西，和它的根子一起又复归为新时代的人的无家可归状态了。这种无家可归状态是从'在'的命运中，在形而上学的形态中产生，靠形而上学巩固起来，同时又被形而上学作为无家可归状态掩盖起来。因为马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质一维中去了，所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史优越。"[35]这里海德格尔对马克思异化观的理解的确和卢卡奇《历史和阶级意识》的理解有相同之处。

另外，海德格尔对 Dasien 状态的分析，所谓互不关照，互相反对的"烦神"，对此在在闲谈和好奇中所显现出的"沉沦"，其核心问题就是一个异化问题[36]，就其关注的问题来说和卢卡奇的《历史和阶级意识》是一样的，不过他采取的现象学的立场和解释学的方法，而卢卡奇则试图运用马克思的社会经济方法。当然，不能过分片面地理解海德格尔的人道主义思想，他的人道主义与其说是伦理学的，不如说是存在论的。

第二个事实是，哥尔德曼的的确确用心写了一本书：《海德格尔与卢卡奇》。哥氏认为尽管卢卡奇和海德格尔表面上看是

完全不同的，甚至对立的，但若把他们放在本世纪初的共同历史背景中考察，就会发现他们之间的联系，这种联系就是提出了新的哲学问题。在世纪之交时哲学讲坛的主流是新康德主义，无论是海德堡派，还是弗莱堡派，他们都是把主—客体相分，在传统哲学的框架中思考问题。

从新康德主义中产生两个学派，一个是现象学、存在主义学派，最重要的代表是海德格尔，一个是经过现象学而成为马克思主义的辩证法学派，其代表人物是卢卡奇。因而可以说本世纪的前25年(1910—1925)是"真正的哲学的转折点，其结果是存在主义和当代辩证法的马克思主义产生"。[37]哥尔德曼认为《历史和阶级意识》"是马克思主义思想史上一个重要的转折点"。[38]他认为可以从三条线索发现卢卡奇的这本书和海德格尔的联系：其一是卢卡奇深受狄尔泰的影响，而狄尔泰恰恰是海德格尔解释学的前提人物之一；其二，有的学者已发现了《历史和阶级意识》中的现象学痕迹；其三，卢卡奇从《灵魂与形式》到《历史和阶级意识》的思想发展中，基尔凯郭尔是一个重要的思想源泉，而基氏又恰恰是存在主义的鼻祖。

从这三条线索他得出卢卡奇和海德格尔共同的特点：走出了古典哲学传统，在他们那儿"人不是作为认识或行动的主体与世界相对立的，在他试图发现并使之普遍化的意义与他发现这个意义的存在之间并没有裂痕，这意味着个人和人类的生活，人的存在与世界的普遍意义是共同的，这个共同性就是历史"。[39]

其实，《历史和阶级意识》与海德格尔为代表的存在主义的联系，卢卡奇本人也是认可的。在晚年的自传中，他说："这本书有一定价值，因为在那里提出了当时马克思主义回避了的问题。一般都承认，异化问题是在那里第一次提出来的。"[40]在1967

年序言中，他也说在这本书中异化问题“自马克思以来第一次被作为对资本主义进行革命批判的中心问题来看待，……几年以后，随着海德格尔《存在与时间》(1927年)的出版，它发展成了哲学讨论的中心问题”。[41]关于这点，中国青年学者倪梁康在其《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》一书中也做了很好的论述，他认为当代德国哲学的两大思潮：现象学和西方马克思主义之间有一种交融的趋势，书中专门讨论了哈贝马斯与现象学的关系[42]。卢卡奇师从狄尔泰，早年又受舍勒较大的影响，因而和海德格尔哲学的相通，与现象学的联系是自然而然的事。

2. 卢卡奇与弗罗姆

弗罗姆(Fromm)是法兰克福学派的重要成员，弗洛伊德马克思主义的代表人物。他的异化、人道主义理论的一个重要来源就是卢卡奇的《历史和阶级意识》。他认为卢卡奇在马克思主义思想史上的价值就在于“卢卡奇是第一个恢复马克思的人本主义的人”。[43]长期以来马克思的思想被歪曲了，在他看来马克思理论的目标就是使人从经济和精神压迫下解脱出来，以便使人成为真正具有人性的人，因而马克思所关注的重点是使人作为个人得到解放，克服异化，使人恢复他与他人和与自然界密切联系的能力。但恰好是马克思的这一面被忽略了，被曲解了。

这样，弗罗姆和卢卡奇一样对马克思的异化、人道主义理论给予了高度的重视，他认为“在马克思看来，人类历史就是不断发展同时又不断异化的历史。他的社会主义概念就是从异化中解放出来，就是人回到他自身，就是人的自我实现”。[44]很显然，在弗罗姆眼中异化成为马克思全部理论的中枢。当有人把青年马克思和老年马克思对立起来时，他认为这是不对的，在他

看来异化概念不仅是马克思早年的重要概念，而且也是“一个贯穿在马克思以后所有主要著作中”[45]的思想。

那么，异化的本质是什么呢？在对异化概念的理解上，弗罗姆完全承袭了卢卡奇的观点。他说：“在马克思看来，也和在黑格尔看来一样，异化概念植根于存在和本质的区别之上，植根于这样一个事实之上：人的存在与他的本质疏远，人在事实上不是他潜在的那个样子，或者换句话说，人不是他应当成为的那个样子，而是他应成为他可能成为的那个样子。”[46]这里他提出了两个带根本性的观点：第一，异化就是人的存在与其本质的疏远，也就是说人现有的存在是异己于他的本质的，所谓克服异化就是恢复人的本质。实际上自从有劳动分工以来，就有了异化，“从原始社会进入文明社会的时候起，它就必然地存在了”。[47]第二，马克思的异化观和黑格尔的异化观是一样的。

稍细心的读者就会发现弗罗姆的异化观基本上是从卢卡奇那儿来的，把对象化和异化混同，把黑格尔的异化观和马克思的对象化理论相混同，这是卢卡奇早年异化观的两个根本性错误。而恰恰在这两个根本点上，弗罗姆跟随了卢卡奇。

弗罗姆对人道主义的理解也是和青年卢卡奇的理论十分接近的。他认为“异化以及克服异化的任务乃是马克思社会主义人道主义的核心，也是社会主义的目的，而卢卡奇和他就是持这种观点的人”。[48]马克思人道主义的核心在于“关心历史中的人的发展”。[49]就此而言，他认为马克思主义和存在主义没有什么区别，毋宁说马克思的人道主义也“是一种精神的存在主义”。[50]因为人道主义无非是一种对人的异化的抗议和反抗，抗议人变成了物，渴望与追求人的自由与尊严。弗罗姆认为从历史上来看这种对异化的抗议有二种：一种是向后看的，右翼的

浪漫主义，一种是向前看的左翼的人道主义，[51]马克思主义和存在主义都属于后者。更进一步讲"社会主义的变革和革命不仅仅是由于新的生产力和旧的生产关系的冲突造成的，而且也是由非人性的社会条件和人的全面需要之间的冲突造成的"。[52]这样，马克思的人道主义成为一种终极的关怀，它和异化一样"亦是一个道德和心理学的问题"。[53]

从这样的理解出发，弗罗姆对苏联为代表的马克思主义进行了尖锐的批判。他认为苏联版本的马克思主义完全是对马克思哲学世界观的曲解，在这种曲解中，马克思的唯物主义似乎只是"在物质和物质过程中寻找一切思想和精神现象的根据"，[54]而这样的唯物主义恰恰是马克思早已批判过的那种"排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义"。[55]真正的马克思世界观是什么呢？弗罗姆认为既不是唯心主义，也不是唯物主义，而是"人本主义和自然主义的综合"。因而，人的问题才是马克思主义理论的核心，马克思的历史观本质上是一种"人类学的历史观"。[56]

从以上弗罗姆的思想中我们可以看到，无论是在哲学本体上的理解，还是对马克思异化、人道主义的理解，他的思想中都有一条清晰可辨的卢卡奇理论的轨迹。当然，弗罗姆与卢卡奇的区别和不同也是很明显的。当卢卡奇主要求助于黑格尔哲学的时候，弗罗姆求助的是弗洛伊德。严格地说，他并没有照搬弗洛伊德的学说，他认为"马克思是一位具有世界历史意义的人物，就此而言，弗洛伊德是不能与马克思相提并论的"。[57]所以，苏联学者认为，是他在新弗洛伊德主义中"第一个指出了正统的弗洛伊德主义无法解决个人和社会的相互作用问题"。[58]尽管这样，弗罗姆仍坚持马克思和弗洛伊德有着共同之处，"他

们都希望人类从他们幻想的锁链中解放出来"，因而"人道主义是马克思和弗洛伊德著作中的指导原则和动力"。[59]所以，弗罗姆和卢卡奇是从两个不同的方向走到了异化和人道主义的这个中心点，如果说卢卡奇的异化和人道主义更具有古典色彩的话，那么弗罗姆则是本世纪异化和人道主义的新解说。但不管怎样，把异化和人道主义置于马克思哲学的中心，在这个根本方向上两个人是一脉相承的。

1932年马克思的早年著作《1844年经济学哲学手稿》的发表是本世纪马克思思想传播中最为重要的事件，西方马克思主义的许多成员都对《手稿》注入了很大的热情，通过对马克思《手稿》的研究，他们实际上重新改写了马克思的哲学世界观，同时也正是在这种研究中他们又回到了卢卡奇的《历史和阶级意识》的异化和人道主义的命题上来。弗罗姆、本杰明就是其中的代表人物。Andrew Arate 和 Paul Breins 认为"今天对青年马克思的兴趣几乎是惊天动地的事情，但在一定意义上这只是因为我们是卢卡奇的学生"。[60]曼德尔通过对马克思《手稿》的研究也认为："卢卡奇这本书（指《历史和阶级意识》——作者注）是在他未能够读到《经济学哲学手稿》和《大纲》之前写成的，是对马克思关于异化和物化问题的精心思考和重新编撰，尽管他在书的结论中说了某些唯心主义的话。"[61]这说明马克思《手稿》的发表使人们看到了卢卡奇理论的预测性和过人之处，说明了他的异化理论与马克思异化思想的某种共同性，从而大大加强了他的学术地位和影响。

但这种反响并非千篇一律的，对于卢卡奇的异化和人道主义理论也并非都是一味的唱赞歌，持反对意见的大有人在，代表性的人物就是阿尔都塞。

3. 卢卡奇与阿尔都塞

与海德格尔、弗罗姆不同，法国哲学家阿尔都塞是站在批评卢卡奇的立场上的。

阿尔都塞以其结构主义的马克思主义而闻名，[62]这种"结构主义的马克思主义想消解人道主义的马克思主义，消除反科学的资产阶级意识形态范畴"。[63]他提出了两个轰动一时的著名论断。一个是马克思本人在其思想发展史上有一个"认识论的断裂"。这个断裂时期就是1845年，以此为界限，阿尔都塞把马克思分成两大阶段：1845年断裂前是"意识形态"阶段；1845年断裂后是"科学"阶段。这个划分用意是很深的，因为当时不少人如弗罗姆、马尔库塞等人都是从青年马克思，从《1844年经济学哲学手稿》中寻求一种重新理解马克思主义的根据，而一旦像阿尔都塞这样把《1844年经济学哲学手稿》划入所谓的非科学的"意识形态"时期，这就等于釜底抽薪，彻底否认了人道主义马克思主义的基本根据。这样由青年卢卡奇所引发的青年马克思的复兴也就不攻自破。

阿尔都塞对此自有一番道理，他认为《1844年经济学哲学手稿》"严格地说，这部著作实际上是要把费尔巴哈的假唯物主义，把黑格尔的唯心主义'颠倒过来'"。[64]就其实质来说，这部著作不过是"感觉论唯物主义和伦理历史唯心主义的综合，是狄德罗和卢梭的真正结合"。[65]因而他绝不同意把这部著作说成马克思革命思想的渊源，"具有重大意义"，实际上这部著作是"黎明前黑暗的著作"，因而恰恰是"离即将升起的太阳最远的著作"。[66]结论是："绝不能说'青年时期的马克思属于马克思主义'"。[67]

阿尔都塞的第二个论断就是马克思主义作为科学是同意识

形态相对立的。他认为马克思主义发现了历史的新大陆，他创立了“科学的历史理论”，对马克思主义绝不能仅仅从伦理的角度，从人道主义的角度来理解，这些理解带有意识形态的色彩，而“意识形态反映的只是利益而不是真理”。[68]他主张“马克思的著作本身就是科学，而过去人们都要我们把科学作为一般的意识形态”。问题就产生在这里。

从这两个基本论断出发，他直接批评了卢卡奇《历史和阶级意识》中的异化和人道主义思想，提出了马克思主义是反人道主义的口号。

首先，他批评卢卡奇发挥了马克思《1844 年经济学哲学手稿》中错误的异化观。他认为马克思在这本书中对黑格尔的批判只是“一次根据人本学的异化总问题的原则而进行的批判”。在他看来当马克思把异化作为中枢概念时，这意味着有一种先于人而存在的本质，然后才会发生人性的异化与复归。当马克思这样展开自己的逻辑时，实际上暗含着以下两个规定：“为了使人的本质具有普遍的属性，必须有具体的主体作为绝对已知数而存在，这就意味着主体的经验主义。”也就是说，马克思首先设定了一种经验主义的普遍人性，然后才会发生异化和复归，而这“意味着本质的唯心主义”。[69]直到 1845 年以后马克思才抛弃了这种本质的唯心主义，因而他肯定地说异化概念已成为“一个‘前马克思主义’的概念”。[70]

阿尔都塞认为青年卢卡奇的异化观的问题就在于他不仅没有认识到马克思的这个错误，而且把马克思的这个错误观念加以了详细的发挥和应用。真正的人道主义绝不是卢卡奇所主张的那种人道主义，而只能是“阶级的人道主义”。他认为“马克思的这个观点后来又被青年卢卡奇在其《历史和阶级意识》中再次

运用"。[71]

其次，从科学和意识形态的对立出发，他提出了马克思主义是反人道主义的。阿尔都塞认为人道主义只是一种意识形态，这样"它正好通过文字游戏而与资产阶级的或基督教的各种个人人道主义形式殊途同归"。[72]他认为从严格的意义上讲"马克思主义的理论是反人道主义的"。[73]马克思哲学变革的实质正在于"把人的哲学神话打得粉碎"。在马克思那里只有生产力、生产关系、经济基础、上层建筑，而绝没有什么异化、人道、主体，社会历史不过是"作为一个'无主体'的过程"[74]而存在。由此，他批评卢卡奇，认为按照卢卡奇的理解"马克思主义就不再是科学"。[75]

从这两个方面可以看出阿尔都塞与卢卡奇在理论上的对峙。他们分歧的焦点在于怎样理解马克思的科学性和人道主义特征。卢卡奇是最早提出反对把马克思主义实证化和科学化的，而阿尔都塞认为卢卡奇、科尔施这些人"只要一听到'科学'的字眼，就大叫'实证主义'，所以我们在理论上有权和在政治上有义务继续使用和保卫'科学'这个哲学范畴"。他说："最早从'左的方面'批判马克思主义科学这个思想的应该是青年卢卡奇、科尔施、潘涅库克等人。"[76]

应该说卢卡奇和阿尔都塞代表了西方对马克思理论的两种完全不同的解释，而这种对峙恰恰反映了当代西方两大思潮的区别与联系。卢卡奇是沿着西方哲学中的人本主义思潮来理解马克思的，在他的理论中有狄尔泰、基尔凯郭尔因素，他的解释有着生命哲学的痕迹。而阿尔都塞的解释则明显是沿用了西方科学主义思潮的路数，直接把结构主义的一套术语搬进了马克思主义。

马丁·杰认为尽管阿尔都塞和卢卡奇是对立的，但二者有着紧密的联系，尤其是在总体性概念上，所以他感到阿尔都塞仍是西方马克思主义，只不过是不同于卢卡奇的另一类西方马克思主义[77]。显然在西方马克思主义概念的理解上，他沿用了佩里·安德森的概念。其实概念本身并不重要，主要的是理论内容本身，笔者认为正是从他们这种对峙的理论中可以看到二者的联系，因为阿尔都塞的问题是从卢卡奇那儿来的，卢卡奇是他的预设论敌，没有这个对立面，他的结构主义也就成了无矢之的。

三、实践的人道主义

1.异化概念

阿尔都塞认为"异化是一个前马克思主义的概念"，也就是说成熟的马克思在所谓的"认识论的断裂"以后从根本上抛弃了异化这个概念。中国的一些学者也认为"马克思使用异化概念的情况，在他创立马克思主义以前和以后是很不相同的"。在他们看来，当马克思确立了自己的科学世界观时，他在《资本论》手稿中使用的异化概念时"并没有把异化看作具有普遍性、永久性的基本规律"。作为这一论点的证据就是马克思在修改后的法文版中"只有一处保留了异化，其他三处都改换了表述方式"。这种观点可能包含有合理的因素，但在理论上仍有商榷的地方。

首先，我们从经验事实上来看。究竟马克思在其理论成熟以后是不是很少使用了异化概念？这点仅从文献考证学上就可以澄清事实。《资本论》是马克思世界观的代表作，在第一卷中

马克思说："资本主义生产方式使劳动条件和劳动产品具有的与工人相独立的、相异化的形态，随着机器的出现才第一次发生工人对劳动资料的暴烈的反抗。"[78]在第三卷中马克思又说："劳动条件的这种和劳动相异化的、和劳动相对立而独立化的、并由此形成的转化形态(在这种形态下，生产出来的生产资料已转化为资本，土地已转化为被人垄断的土地，转化为土地所有权)，这种属于一定历史时期的形态，就和生产出来的生产资料和土地在一般生产过程中的存在和职能合而为一了。"[79]显然，马克思这里的异化概念构成了他对整个资本主义经济分析的一个环节，构成了他的经济理论中的一个基本范畴。

在1857—1858年经济学手稿中马克思从整个历史观的高度使用了这一概念。他说："全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是自然的产物，而是历史的产物。要使这种个性成为可能，能力的发展就要达到一定的程度和全面性，这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的，这种生产才在产生出个人同自己和同别人的普遍异化的同时，也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性。"[80]这里异化已被马克思赋予了更广阔、更深刻的含义，它不仅是马克思对微观资本主义具体经济形态分析的一个范畴，而且也成为了他宏大的社会历史观的一个不可缺少的方面和因素，它已被提升到世界观的崭新高度。马克思关于异化的论述在他的《政治经济学批判大纲》,《剩余价值学说史》等著作中还有许多，由于篇幅所限我们不能一一列举。显然，在理论研究中仅仅靠这样引证来证明论点是远远不够的，但若对这样最基本的经验事实都掌握不住，那么全部的推论也是不可靠的、缺乏事实根据的。

从理论上来说，异化范畴是历史唯物主义的基础性概念。从源头考察，马克思的异化范畴既不是黑格尔的异化概念，也不是费尔巴哈的异化概念。因为黑格尔的异化概念尽管“抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己劳动的结果”，[81]但马克思认为黑格尔的异化劳动只是一种“抽象的精神的劳动”，这点我们下面还要详细论述，这儿不做展开。同样，费尔巴哈的异化概念，虽然把异化从天国降到了尘世，但他所关心的只是宗教，而他对宗教产生的社会原因又几乎一无所知，从而使他的人本主义的异化观显得苍白无力。

马克思摈弃了黑格尔和费尔巴哈的异化观，从感性生产的劳动异化入手，从而确定了异化的真正科学含义，并进而揭示了历史的客观发展规律。马克思说：“我们把私有财产的起源问题变为异化劳动同人类发展的关系问题……问题的这种新的提法本身就已包含着问题的解决。”[82]这段话十分关键，它表明了马克思正是从异化劳动入手展开他的宏大构思的，揭开了异化劳动的帷幕就不仅说明了私有制的产生，也展现出了对私有制扬弃的道路。私有制的问题构成了马克思《1844年经济学哲学手稿》的中心，正是在对私有制和异化劳动关系的考察中，马克思发现了历史发展的轨迹。

从微观上讲，马克思通过对外化劳动这一概念的分析，从“外化的人，异化劳动，异化生命，异化的人这一概念中得出私有制产生这一概念”。[83]这说明了异化劳动是私有财产产生的原因，这一思想在《资本论》中发展成为具体细微的经济分析和论证，从对资本主义这一特殊形态的分析中证明了异化劳动和私有财产这种因果关系。从宏观上讲，马克思通过对异化劳动和私有财产关系的分析，一个历史发展的图景已经勾画了出来，从

异化劳动向前考察是一种社会形态，从异化劳动向后考察必然得出共产主义的结论。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思把“共产主义”作为他的第三稿是有它的理论和逻辑原因的，因为“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极扬弃”。[84]这样马克思以异化劳动为中枢，以研究私有财产为目标，就真正找到了解开“历史之谜”的钥匙。

在《资本论》手稿中，马克思紧紧抓住劳动和劳动资料的关系，从人和自然及人与人的关系这两个方面论证了二者的演化史。这种演化史的关键是异化劳动。异化劳动破坏了先前的劳动者和劳动资料的天然合一，使二者成为对立，劳动者成为劳动产品和劳动对象的奴隶。而这种异化劳动的发展必然又将打破这种对立，这就是对私有制的扬弃。很显然，若不理解马克思的劳动异化理论就根本无法把握他的历史唯物主义，也就根本读不懂马克思的《资本论》。

当然，马克思的异化劳动概念有一个发展变化的过程，如果说《1844年经济学哲学手稿》中的异化劳动在哲学和经济学两个方面的分析中还带有思辨和逻辑推断的色彩，那么《资本论》则把异化劳动纳入到一个严格、慎密的经济分析之中，实证代替了思辨，经验事实取代了纯逻辑的推演。但异化劳动作为其重要的范畴所发挥的作用丝毫没有变化，无论是从宏观上通过异化劳动把社会发展看作一个自我发展的过程，还是从微观上具体分析了资本主义形态下的异化，《资本论》在这两个方面都作了论述。[85]在这个意义上，我们不能同意科尔纽所说的“异化作为一个中心概念，越来越坚决地被实践这一基本概念所排挤和代替”。[86]因为异化劳动的范畴在马克思那儿不是越来越次要，而是越来越丰富、越来越具体。这点正如哲学家纳尔斯基所

说的："马克思不仅没有放弃关于异化劳动的哲学阐述，而是相反，进一步展开和明确了他在《1944 年经济学哲学手稿》中所作的概括的哲学解释，使它变成了从政治经济上得到论证的学说。"[87]这样他认为，从经济和历史两个角度具体分析了异化，这最终是在《资本论》中得以全面展开和完成的。

笔者同意这个观点，并认为异化概念始终是马克思哲学世界观的重要范畴。这点国内学者王锐生、景天魁在谈到马克思的劳动异化论和历史唯物主义之间的关系时，认为无论是用劳动异化论否认历史唯物论，还是反过来都是不对的。他们认为这二者之间有着三个方面的内在联系：其一、劳动异化论和历史唯物论都以肯定劳动在社会发展中的作用为前提；其二、劳动异化论为历史唯物论揭示了社会的否定之否定的发展过程准备了认识基础；其三、劳动异化论预示了历史唯物主义的形成和发展方向。[88]这个分析是有说服力的。

如果以上的结论成立，那么我们就应承认卢卡奇把异化概念置于马克思哲学世界观的中心地位具有着积极的意义，因为他毕竟是本世纪第一个提出了异化理论的人，他通过对马克思《资本论》的分析，独立地得出了和《1844 年经济学哲学手稿》某些结论相接近的观点，这不仅说明了他的才气和敏锐，也证明了他对马克思理论的把握和理解有其深刻之处。在这个意义上卢卡奇高于他以后的批评者。也正因此，本杰明、弗罗姆对异化的分析，对资本主义条件下异化劳动和异化现象的批判也都有着应予肯定的积极方面。反之，阿尔都塞把异化说成一个前马克思主义的概念则是与事实不符的。

对于卢卡奇异化理论的这一贡献，许多哲学家都有较为中肯的评价。南斯拉夫哲学家奥布拉德·佩亚诺维奇说："尽管异

化这一范畴意义重要，但在马克思主义中却长期被忽视。马克思逝世后，近五十年期间，无论是从术语方面，还是从内容上，都未对异化问题进行过研究。唯有卢卡奇是例外，……”[89]波兰哲学家沙夫的评价也应注意，他说，必须首先看到卢卡奇是在未读到马克思的《德意志意识形态》和《1844年经济学哲学手稿》、《政治经济学批判大纲》等著作的情况下首次提出异化理论的，这充分“证明了作者非凡的理论洞察力”。[90]而且卢卡奇凭借着当时马克思有限的著作对劳动异化的分析和马克思《手稿》中的分析有着惊人的类似之处，卢卡奇的这种才能令人惊叹不已，所以沙夫说：“自黑格尔和马克思以来，卢卡奇是第一次把异化范畴重新介绍到哲学文献中，从而使哲学获得了真正的复兴。”[91]

如同他的历史、实践概念是双重的一样，卢卡奇的异化概念也具有这种双重性，在他天才的猜测之中还包含着失误，在他对马克思异化理论的理解中还有着黑格尔、席美尔哲学的痕迹。我们敬佩卢卡奇思维的敏锐，但决不掩饰他理论的错误，我们肯定卢卡奇异化理论的贡献，但决不回避他探索中的过失。像阿尔都塞那样把卢卡奇的异化理论一棒子打入冷宫的做法，显得过分简单和粗暴，但对卢卡奇的异化理论只是颂扬、肯定也显得偏颇和极端。我们不需要调和真理与错误，我们需要分清是非，真正弄清卢卡奇异化理论的得失。鉴于这种理解，我们来分析卢卡奇异化理论的另一面。

2.旧理论的影响

黑格尔的影子。　在德国古典哲学中黑格尔是继费希特以后最系统地论述了异化理论的哲学家，尤其在《精神现象学》

这个"黑格尔哲学的真正诞生地和秘密"[92]的著作中，异化构成了黑格尔思想的中心范畴。黑格尔的异化概念是在两个不同的方面加以展开的，一方面是从本体论的角度，他把全部人类社会的发展看作是自我意识的异化及其克服的过程，整个世界就是绝对精神异化和回归的历史，"自然界是自我异化的精神"。[93]另一方面黑格尔在论述自我意识的发展过程中，紧紧抓住了人的异化问题，从而使他的异化概念显示出了人本主义的意义。

马克思肯定了黑格尔的"伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象……因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己劳动的结果"。[94]但马克思认为黑格尔在这里有着双重错误：其一，黑格尔所描述的异化过程不过是一种抽象的精神的运动过程，"全部外化历史和外化的整个复归，不过是抽象的、绝对的思维的生产史"。[95]这样马克思就从根本上否认了黑格尔本体论意义上的异化概念，马克思从新唯物主义的角度对对象化作了规定，说明人们并不是在纯粹的思维活动中创造对象，"而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的，自然存在物的活动"。[96]

其二，黑格尔虽然站在了现代国民经济学家的立场上，但他讲的劳动只是一种"抽象的精神劳动"，所以他没有看到劳动的消极方面，从而也不能找出异化劳动的出路。在马克思看来所谓异化是指劳动产品作为一种异己于主体的东西同主体相对立，"劳动所产生的对象，即劳动产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立"。而对象化则不同，它指的是劳动的实现，劳动物化在对象之中，"劳动的产品就

是固定在某个对象中，物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化”。从对象化转为异化并不是一种永恒的现象，只有在“劳动的这种实现表现为工人的失去现实性，对象化表现为对象的丧失和破坏对象奴役，占有表现为异化、外化”[97]时，异化才真正出现。马克思认为黑格尔关键问题在于混淆了二者。

卢卡奇异化概念的问题也正是表现在这里。他同黑格尔一样把对象化和异化二个概念混同了，[98]这种混同表现在两方面。首先，卢卡奇的主体和客体概念直接受到了黑格尔本体论意义上的异化概念的影响，当卢卡奇从主体推出作为客体的历史，这种主客体的统一又体现在无产阶级的阶级意识之中时，黑格尔哲学的那种绝对精神外化，然后又返回自己的框架已经十分明显。这点卢卡奇在1967年的序言中也承认了这一点，他说他是“以纯粹黑格尔主义的方式进行的。特别是，它最终的哲学基础是在历史的发展过程中实现自身的主体—客体的统一。当然，在黑格尔那里，它是以纯粹逻辑的和纯粹哲学的形式提出来的。通过消灭异化和自我意识返回到自身，绝对精神在哲学中达到了它的最高阶段，这样也就实现了主体—客体的统一。但是，在《历史和阶级意识》中，这个过程表现为一个社会历史的过程，当无产阶级在它的阶级意识中达到了这个阶段时，它就达到了顶点，这样无产阶级就成了历史的主体—客体的统一。”[99]可见，他是以一种社会历史哲学的形式接受了黑格尔的异化概念。

在具体分析物化的过程中，卢卡奇也把对象化和异化混在了一起。他说：“在这里，至关重要的是，由于这种情况，人自己的活动，他自己的劳动，成为客观的、独立于它的某种东西，成为借助于一种与人相对应的自发运动而控制了人的某种东西……。”[100]这里他显然是把对象性活动和人的异化活动在同一

种意义上使用的。异化和对象化在一定历史条件下二者是表现为同一的过程，但这是有历史条件限制的，这就是说异化只是在一定历史条件下发生的，它并不是人类的永恒的现象，而对象性活动则是人的永恒的现象。以后卢卡奇也认识到了这一点，他说："对象化的确是一个在社会中不能从人的生活中消除的现象。只有在这种对象的形式在社会中获得了一种这样的功能：人的本质受到了他的存在的倾轧，人的本性遭到了损坏、摧残。此时，作为一个无情的结果，我们才能谈及异化的客观的社会条件，才能讲这种人的内在异化的所有的主观表现。这种对象化的两重性在《历史和阶级意识》中并未得到承认。"[101]

另外，在《历史和阶级意识》中，卢卡奇还把异化和物化混同了。因为在马克思看来所谓物化主要是从人的角度讲的，即在商品关系下，当把一切都看成商品，看成物时，这就是物化了，这样人和人的关系也被理解为物与物的关系。人被物化，人与人的关系成为物与物的关系，这是异化的结果。异化显然比物化的含义更深刻和广阔，它不仅包含着人被视为物，人与人的关系成为物与物的关系，它还是从人与它的活动对象和产物的角度来讲的。[102]卢卡奇后来也承认了这一点，认为"物化现象和异化现象有着紧密联系，但无论在社会中还是在概念上，两者都不尽相同，而在《历史和阶级意识》中，这两个词是在同一意义上使用的"。[103]实际上物化这一概念的使用，他受到韦伯"合理化"概念的影响，它是作为"合理化"概念的延伸而使用的。卢卡奇想说明，在韦伯那里"合理化"曾作为一个正面概念，一个反映资本主义兴起的社会学概念，到了以后，怎样成为了一个负概念，揭示了资本主义的问题。所以哈贝马斯认为"卢卡奇的特殊成就在于，把韦伯和马克思十分紧密的联系在一起，他同时按照两

个方面，即物化方面和合理化方面，来考察社会劳动领域脱离生活世界的关系”。[104]卢卡奇对“物化”概念的使用，大大影响了以后的新左翼理论家。

总之，尽管卢卡奇天才地猜出了马克思的异化思想，但他仍未完全摆脱黑格尔的束缚。后来他在莫斯科第一次读到马克思《1844年经济学哲学手稿》时受到了很大的震动，收获之一就是弄清了这个问题。以后在谈到马克思这本书时，他认为马克思揭露出黑格尔哲学的根本错误就是“黑格尔把资本主义社会中非人的异化同一般对象化混淆起来，并想用唯心主义的方式扬弃对象化而不是扬弃非人的异化”。[105]他认为马克思是在用唯物辩证的观点批判黑格尔的这种错误的等同，也就是说，他是从客观的社会状况出发的，从现实生活的事实出发的，正由于马克思的这种立场，他才能在“劳动本身的对象化和在劳动的特殊的资本主义形式中的人的自我异化之间划了一条明显的界线”。[106]卢卡奇的这一思想在他以后所写的《青年黑格尔》一书中作了更为详细的分析和论证，通过考察青年黑格尔的哲学和经济学的关系说明了黑格尔怎样从古典经济学中汲取营养，论述了异化问题，又如何不可避免地把异化和对象化混同。卢卡奇的这本书使他在黑格尔研究领域中获得了极大的声誉。

席美尔的痕迹。　卢卡奇作为席美尔的亲授弟子，在很长一段时间里他受着席美尔思想的左右。上面我们指出他早年的几部文学美学著作中把异化作为主题，其基调就是席美尔和基尔凯郭尔的混合。他像席美尔一样热衷于一种精神、文化上异化的研究，表现出了一种道义上和文化上对资本主义的控诉和批判。[107]卢卡奇对此也自认不讳。1933年他曾说：“席美尔的《货币哲学》和马克斯·韦伯关于宗教伦理的著作是我‘文学社

会学'的榜样，在那里，那些出自马克思的成分必然黯淡无光，虽然还存在，但是已几乎难以辨认。我一方面依照席美尔的榜样使这种'社会学'尽量和那些非常抽象的经济学原理分离开，另一方面则把这种'社会学的'分析仅仅看作是对美学的真正科学研究的初期阶段。"[108]在《历史和阶级意识》中卢卡奇已从席美尔转向了黑格尔，按他自己的说法就是"这一次不再是通过席美尔的眼睛，而是通过黑格尔的眼睛来观察马克思了"。[109]这个讲法是符合事实的，从《灵魂与形式》到《历史和阶级意识》，卢卡奇的思想已发生了很大的变化，如果说前者还带有卢卡奇个人感情上的悲戚，那么后者则更多地表现出了一种救世主自居的狂热；如果说前者还囿于一种文化、心理的批判，那么后者则已经把这种批判扩展到了政治、经济、文化的广阔领域之中。

但我们又必须看到卢卡奇这两个时期异化观的联系。这种联系除了其批判对象都是指向资本主义社会以外，主要在于这种批判基本上仍停留在一种文化的范围内，前者是一种狭义文化上的批判，后者是一种广义上的文化批判。这就是说尽管《历史和阶级意识》已走出了美学和文学的狭小天地，从政治、经济各个方面批判了资本主义的异化现象，但这仍是在文化的意义上的批判，他的这种对异化的批判和马克思在《资本论》中精密的经济学研究和批判仍有着明显的区别。

关于这一点，研究席美尔的专家 Tom Bottomor 和 David Frisby 也认为，"《历史和阶级意识》中也明显地有着席美尔的影响"。[110]他们认为这本书和他早期关于戏剧的研究一样，异化理论联结着卢卡奇的这两个发展阶段。他们认为物化概念(reification、Verdinglichung)是席美尔的重要概念，而这个概念基本上被卢卡奇继承了下来。卢卡奇在"物化和无产阶级意识"

一文中也明确说“席美尔的《货币哲学》在很多细节问题上是非常有趣的和富有洞察力的”。[111]

正是在这个意义上，我认为《历史和阶级意识》的异化观仍保留着席美尔《货币哲学》的痕迹。细心的读者可以发现席美尔在这本书中关于“精神的客观化”，“关于劳动的分化作为主观和客观的文化背离的原因”，“关于作为不同生活类型的表现的自我和客体的异化”，等章节[112]的思想在《历史和阶级意识》中都可以找到类似的论述和说法。正像由席美尔、韦伯开创的从文化、宗教的角度，侧重从精神的方面对资本主义进行研究有其一定的合理性一样(尽管其深度和广度都无法同马克思的经济社会学相比)，卢卡奇依据席美尔思想所展开的“泛文化批判”也具有一定的积极作用。卢卡奇的这种倾向，无疑对后来的西方马克思主义产生了重大的影响，他们全部“注意的焦点是文化”。[113]这样自卢卡奇以后，异化理论已在更广阔的空间展开了。

卢卡奇晚年又回到了异化这个论题上，并将其作为社会存在的本体论理论中的重要一环。在这里他克服了早年将对象化与异化混同的错误，把异化作为一种人类发展到一定阶段上的现象，他说：“我们把异化仅仅当作一种社会历史现象加以考察，它于存在发展到一定高度时出现，尔后便在历史上获得总是不同的、日益确切的形式，所以异化现象的性质同一般‘人类条件’毫不相干，更谈不上它将具有宇宙普遍性”。[114]

但卢卡奇仍认为异化具有本体论特征，并对当前资本主义条件下的异化现象作了全面深入的研究。在以后笔者的另一部关于卢卡奇的著作中，我将对社会存在的本体论进行专门研究，尤其是物化和异化问题。(这个问题对当代中国也极有意义。对于历来只有史学而没有历史哲学的中国学术来说，仅仅靠新

儒家的心性之学是无论如何说不清我们现存的环境，尤其在物化深入到社会生活各方面，异化就在身边时。因而离开历史哲学去谈中国儒家文化的再生是极为苍白的。）

3. 实践的人道主义与伦理的人道主义

在人道主义问题上，卢卡奇有两个重要观点：一是他明确指出了马克思和费尔巴哈在人道主义上的联系与区别；二是他明确地肯定了马克思主义所具有的人道主义属性。

我们先来看第一点。在马克思哲学思想史的研究中，对马克思和费尔巴哈的关系有两种代表性的意见。一种观点认为费尔巴哈的唯物主义对马克思产生了重要的影响，如普列汉诺夫认为“马克思最初是一个黑格尔主义者，后来才转到费尔巴哈的观点。他从黑格尔承袭了辩证法，而从费尔巴哈承袭了唯物主义”。[115]另一种观点认为马克思和费尔巴哈的本质区别在于马克思抛弃了费尔巴哈的抽象人道主义，从而把唯物主义贯彻到底，创立了历史唯物主义，如阿尔都塞认为“马克思与费尔巴哈的理论人道主义的决裂标志着马克思思想史上的一个彻底转变”。[116]其结果是马克思确立了自己理论上的“反人道主义”的根本特征。

这两种观点对费尔巴哈一褒一贬，表面上似乎不同，实际上在马克思与费尔巴哈的关系解释上有一点是共同的：即马克思继承了费尔巴哈的唯物主义，抛弃了他的人本主义。我认为这两种观点都值得进一步研究。费尔巴哈说过“我的学说和观点可以用两个词来概括，这就是自然界和人”。[117]观察自然，观察人吧！这是费尔巴哈向人们发出的呼唤。什么是自然界呢？他说自然界“就是人拿来当作非人性的东西而从自然分出去的一

切感性的力量、事物和本质之总和”。[118]以唯物主义的自然概念同宗教神话相对立，彻底批判黑格尔的客观唯心主义，这就是费尔巴哈哲学的特点，在这个意义上他的确恢复了“唯物主义的权威”。

但费尔巴哈的这种唯物主义是否就像普列汉诺夫说的“是18世纪唯物主义在19世纪的真正恢复者”[119]呢？费尔巴哈的唯物主义和18世纪唯物主义的区别在哪里呢？费氏下面这段话值得玩味，“从我的观点来看，自然界这个无意识的实体，是非发生的永恒的实体，第一性实体，不过是时间上的第一性，而不是地位上的第一性，是物理上的第一性，而不是道德上的第一性，有意识的属于人的实体，则在其发生时间上是第二性的，但在地位上说来则是第一性的”。[120]从这里我们可以看到：把霍布斯那种“仇视人”的唯物主义发展成为一种人本学(Anthropologie)的唯物主义，把“人连同人的基础的自然当作哲学唯一的普遍的最高的对象”，[121]从而把18世纪的唯物主义发展成一种人类学的唯物主义，这才是费尔巴哈唯物主义的本质所在。这样费尔巴哈的唯物主义就有了自己的新特点，对唯物主义的论证有了新的视角，他认为“思维与存在的统一，只有将人理解为这个统一的基础和主体的时候才有意义，才有真理”。[122]若追其思想根源，费尔巴哈的这个思想正是从卢梭以来，经康德、费希特、谢林、黑格尔全部德国古典哲学发展的一个必然结果。

如果我们这样确立了费尔巴哈哲学的特点，那么费尔巴哈的人本主义的唯物主义“并不是他的过错，而恰恰是他的功绩”。看不到这一点，就像普列汉诺夫和阿尔都塞那样，那么，他们所断承的恰恰是已被费尔巴哈所抛弃的18世纪的唯物主义，而他

们所要批判的人本主义却正是费尔巴哈的精髓之处。正是在这个意义上，我们充分肯定卢卡奇的观点，因为他指出了费尔巴哈的人类学所赋予哲学的新的方向，肯定了他的哲学人类学对马克思历史唯物主义的决定性影响。这表明了卢卡奇不仅理解了费尔巴哈哲学的特点，而且也真正抓住了马克思与费尔巴哈的联系与区别，自梅林、普列汉诺夫以来，是卢卡奇第一次提出了这一观点并产生了重要的影响。

笔者认为卢卡奇的这一观点是更贴近马克思实际的思想发展过程的。马克思是直接从费尔巴哈出发的，或者说，马克思正是在全面审视、批判了费尔巴哈的人本学唯物主义中建立了自己的学说。正像我们所已指出的，马克思正是在批判费尔巴哈的自然观中确立了实践唯物主义的新的自然观，对人与自然的关系作了全新的说明；正是在批判费尔巴哈抽象人道主义中确立了他的历史唯物主义的人类学。因而，理解不了费尔巴哈的哲学，就把握不住马克思的哲学变革。

马克思在批判了费尔巴哈的人本学以后是否像阿尔都塞所说的那样，在理论上成了"反人道主义"呢？卢卡奇认为尽管必须看到马克思的人类学和费尔巴哈的人类学有着原则性差别，但马克思的理论并未丧失人道主义的属性。相比较而言，应该说卢卡奇的解释更接近马克思的思想。

我认为，虽然马克思批判了费尔巴哈的抽象人道主义，但他却从未抛弃人道主义，更谈不上是"反人道主义"。"马克思主义的人道主义否定的只是资产阶级人道主义的局限性，而不是它的人道启示，或它在历史上的进步内容。"[123]纵观马克思的哲学世界观，我们可以看到这种对人的关怀与说明，对人的解放的期望和热情构成了他的哲学主线，是他哲学世界观的一个不可

缺少的方面。

当费尔巴哈仅仅停留在把人当作“感性的对象”的时候，马克思则把人当作“感性的活动”，这种“感性的活动”就是人的生产活动，“通过实践创造对象世界，即改造无机界，证明了人是有意识的类存在物”。[124]当马克思从劳动者和劳动资料的关系来考察劳动时，人类的劳动历程就呈现为三种形态：自然劳动、异化劳动、自由劳动。

所谓自然劳动是指在原始条件下的劳动，这种劳动的最大特点是：一切劳动条件都是自然产生的。“正像劳动的主体是自然的个人，是自然存在一样，他的劳动的第一个客观条件就表现为自然。……这种条件不是他的产物，而是预先存在的，作为他之外的自然存在，是他的前提。”[125]土地是人们天然的粮仓，河流是人们延长的手臂，这些生存条件双重性地存在着，它既是主体的自然，又是客体的自然。因而，马克思认为这种劳动表现为一种“自然劳动”。

生产的发展必然出现分工，而分工就造成劳动分化。只要分工还不是出于自愿，而是自然形成的，那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量，这种力量就压迫着人，而人却无法驾驭这种力量。“猎人就是猎人，渔夫就是渔夫，他不会超出这个范围”。自然界再不是劳动者自然的手臂，劳动者和劳动资料分手了。此时，劳动者开始受到自己劳动产品的支配，这种劳动的突出表现就是资本主义条件下的劳动。劳动成为“异化劳动”。

对异化劳动的否定就是“自主活动”即自由劳动。在马克思看来，异化劳动使物质生产和物质生活的再生产相分离，工人只能用摧残自己生命的方式来维持他们的生命。而自主活动则是

对生产资料总和的占有,是个人才能的总的发挥,这种自主活动同物质生活的统一只有无产阶级才能实现。这种自由劳动正如马克思所说的:"①必须具有社会的性质;②必须具有科学的性质;但同时又是一般的劳动,不是把人当作某种驯服的自然力来驱使,而是当作主体来看待,这种主体不是单纯地在自然的自发形态之下,而是作为支配一切自然之力的活动出现在生产过程里面。"[126]

正是在对劳动发展的考察中,马克思形成了自己全部的学说。他在"劳动发展中找到了理解全部社会史的锁钥",[127]他在劳动中发现了人的发展规律,形成了自己新的人类学。马克思在《政治经济学批判大纲》中对这个思想作了最充分的说明,这就是人发展的三种形态的观点,他说:"人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形态,在这种形态下,人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖为基础的人的独立性,是第二大形态,在这种形态下,才形成普遍的社会物质变换,全面的关系,多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们社会的社会财富这一基础上的自由个性,是第三阶段。"[128]

从这里我们看到对劳动三种形态的分析,得出了人的发展的三种状态和阶段,历史观与人类学融为一个体系。

对人的依赖是在"自然劳动"阶段个人发展的一个根本特点。因为人离不开原始的共同体,这样对人的群体的依赖是人类占有"他们生活的客观条件和占有再生产这种生活自身并使之物化的活动(牧人、猎人、农人等的活动)的客观条件的第一个前提"。[129]一切都属于原始的共同体,个人只有通过这种共同体才能把劳动条件间接地看成个人的财产。

对物的依赖是与“异化劳动”相适应的个人的根本特征。在劳动分工的推动下，生产的发展改变了劳动的方式，从而对人性的发展产生了重大的影响。它突出表现在资本主义条件下人性的特点。一方面随着对自然的开发就要发现创造和满足由社会本身产生的新的需要，就要培养社会的人的一切属性，并且把它作为具有尽可能丰富的属性和联系的人，因而具有尽可能广泛需要的人被生产出来。但资本的伟大文明作用是一把双刃剑，它既打破了对自然的崇拜，使人摆脱了对人的依赖，走出了民族和地域的狭小天地，但同时却用货币关系代替了一切自然关系。商品成了人类的主宰，“劳动本身成为工人不堪忍受的东西。”

自由的人是“自由劳动”所产生的必然结果，“只有在这个阶段上，自主活动才同物质生活一致起来，而这点又是同各个人的究整的个人的发展以及一切自发性的消除相适应的。生产的高度发展打破了异化劳动的枷锁，人性得到了充分的发展，人们可以随自己的心愿从事各项工作，他上午可捕鱼，下午可打猎，晚上可写作，人再不是分工的奴隶。正是这种自由劳动的实现才创造出了“具有人的本质的这种全部丰富性的人，创造着具有丰富的，全面而深刻的感觉的人，作为这个社会的恒久的现实”。[130]

何等恢宏的气势！多么博大广阔的胸怀！历史上有哪一个学说能像马克思这样对人的发展和演化作出如此深刻而又科学的说明，又有哪一种理论能像马克思这样对人的解放与自由给以如此巨大的热情和关注。在马克思的人道主义面前包括费尔巴哈在内的一切人道主义理论都显得苍白无力，矫揉造作。

从马克思的这个思想中我们可以得出如下三点结论：

第一，马克思的人道主义具有本体论的属性。人的问题在马克思的理论中绝不是一个枝节的问题，而是一个中枢性的问

题，马克思的人类学绝不是游离于他的唯物史观以外的东西，它同时就是历史唯物主义，二者之间是一而二，二而一的问题。当我们从历史角度看时，马克思的理论揭示了历史发展的过程、阶段和特点，说明了劳动对历史的制约，从而解开了历史之谜；当从人的角度看时，马克思的理论揭示了人的本质、特点和发展，说明了在不同阶段人所处的不同境遇和特点，以劳动和历史两个角度规范了人。马克思的人本学和马克思的历史观是一个问题的两面，二者都是由劳动这个中枢所决定的，正是通过"劳动"这个概念二者紧密联系在了一起的。因而，可以说人本学就是唯物史观内在的本质表现，进一步讲，我们可以说历史唯物主义就是马克思新的人类学。

从这点出发，我们认为卢卡奇所提出的人道主义的马克思主义，他所揭示出的历史唯物主义具有的不同于费尔巴哈的新人类学性质的思想是有积极意义的，他从某个方面贴近了马克思。另外，尽管卢卡奇的理论仍有着缺陷，但他的这一思想作为对第二国际宿命论的合理抗议仍有着不可否认的历史地位。

历史唯物主义也就是马克思的人类学，这只不过是一个问题的两个方面，它们并不是一种从属关系。马克思对人的问题的解决和历史唯物主义的确立是同一个过程，其结果不是抛弃人道主义，而是批判资产阶级抽象的人道主义，赋予人道主义以全新的意义。在这个意义上，马克思的理论不是别的，它就是关于人的解放和社会解放的学说。这种对人的关怀已不再仅停留在伦理的范围内，而是从整个历史观上对人的自由和解放给予了说明。

正因此，若把人道主义作为道德规范加以接受，而把作为世界观定义的人道主义加以排斥，那么必然会产生一系列的悖论。

从理论上说，任何伦理学都是由其本体论所决定的，不可设想作为本体论的社会历史观是反人道主义的，而却能包含一种人道主义的伦理学，反之亦然，任何伦理学都要从本体中寻求理论的说明和论证，如果本体论在其取向上与伦理学截然相反，那么伦理学的人道主义就成为无源之水、无本之木。这点卢卡奇后来在同萨特论战时讲得很明白，他说："不论任何一种伦理观，不论任何一个伦理范畴——不管是有意识地还是无意识地——都包含着一定的社会观和社会发展观，为使某种伦理学体系不包含有内部矛盾，从纯形式上看是正确的，它就必须是同关于历史结构和运动，从而关于个人统一的见解相关联着。"[131]

第二，阿尔都塞对卢卡奇人道主义思想的谴责，他所提出的所谓"马克思哲学是反人道主义"的结论是完全错误的。首先，阿尔都塞的结论违背了马克思思想发展的基本历史事实。他说，"从1845年起，马克思同一切把历史和政治归结为人的本质的理论彻底决裂"。他只看到了问题的一个方面，马克思抛弃了旧的人道主义理论，但并未抛弃人道主义的思想，而是从科学的角度把这一思想深化了，重新解释了。读一读马克思的《政治经济学批判》，马克思1857—1858年的手稿，就可以清楚地看到马克思始终关注着人的问题，对人的解放进行了深入的研究。正如沙夫所说的，马克思晚年"并未抛弃个人及其在历史中的作用的问题，相反，马克思深化了它并给予了它一种深刻的解释。如果人道主义是建立在这种对具体的个人的承认的基础上，那么，成熟的马克思同他年轻时的思想相比，就加深了他的人道主义"。[132]

再者，若像阿尔都塞那样主张历史无主体，深层的结构决定一切，那么就必然会把马克思主义变成一种宿命论。"结构"是

至高无上的，人却无能为力。列斐伏尔批评阿尔都塞“在结构主义的名义下贬低、肢解和破坏马克思主义”。[133]这是有道理的，也正像瓦·瓦·凯会拉瓦斯所说的：“实际上，如果认为人只不过是无人称的结构的产物，他无非是生产关系的承担者，那么历史就失去其主体。但事实上，不仅历史变革，从一种形态走向另一种形态的革命过程，而且作为活生生的社会机体要发挥其职能，那都是同历史主体的活动不可分割地联系在一起的。”历史是人的事业，人是历史的主人，主体性是一种能动的历史观所必然包括的。但这种主体并不是随意创造历史，结构也制约着人。但人的解放过程，主体的自由获得过程和历史是同一个过程。

第三，卢卡奇人道主义的伦理倾向。从上面我们可以看到，卢卡奇是想努力划分开马克思的人道主义和费尔巴哈的人道主义，他的这一努力无疑是正确的。但当他提出人是万物的尺度，辩证法又是人的尺度，而辩证法又只局限于历史中时，卢卡奇就陷入了一种循环论证的窘境之中。这里不仅仅是一个逻辑上的问题，而且是一个理论上的问题。这样说明他最终没有找到解开人之谜、历史之谜的钥匙。

马克思的高明之处在于他把人的发展与历史的发展统一了起来。从人的实践活动中去说明人，说明历史。人的本质是社会关系的总和，而社会生活的本质是实践的，人的发展也是由实践决定的，人与自然不同的关系及所形成的不同的人与人关系，构成了人的发展的不同阶段。这样，人的自由与解放第一次被真正地得到了说明，人道主义第一次摆脱了资产阶级的抽象论证，从而把对人的说明置于了对历史的科学说明的基础上。从此，人道主义再不是一种伦理的说教，也再不是一种道德的感伤。马克思和费尔巴哈的联系必须强调，但马克思与费尔巴哈

在人本学上的区别也必须被重视。当马克思用实践突破了费尔巴哈的自然主义时，他同时也用实践突破了费尔巴哈苍白的幸福主义。马克思最终找到了说明人和历史的钥匙——劳动。正是人类在它的劳动实践活动中，人和历史第一次被科学地说明。马克思抛弃了费尔巴哈"伦理的人道主义"，但却创立了"实践的人道主义"。[134]

卢卡奇的问题正表现在他远远未达到马克思这样的高度，这样在他的人道主义理论中难免就仍有一种"伦理人道主义"的色彩，一种较多的伦理上对异化的愤慨和对新生活的向往。席美尔、韦伯那种文化哲学对他还产生着重要的影响，因而他表现出这种伦理人道主义的色彩是很自然的。弗罗姆、本杰明，包括海德格尔在内，他们对资本主义条件下异化的批判，对人的存在的呼唤，胡赛尔的现象学对"生活世界"的肯定，都有着积极的意义，但他们却始终未找到人解放的真正道路，从而要么停留在一种伦理主义的悲痛之中，要么就脱离历史，把人类的痛苦、需要、情欲、辛劳看成是"一些原生的实在，它们是不可克服的，也不是知识所能改变的"。[135]伦理的人道主义像卢卡奇后来说的无非是社会危机的"拜物教化的个人意识的一种状态而已"。[136]弗罗姆、本杰明，连同胡赛尔、海德格尔、萨特、卡夫卡，在某种意义他们都是深刻的，作为"伟大的局外人"他们能揭露出一切、抨击一切丑恶；但作为具体的个体，他们是苍白的、无力的，他们除了给我们一种伦理上的震撼和痛苦，一种毫无希望的唯美主义的遐想以外，什么都不能解决。

唯有马克思把劳动这个"活的、塑造形象的火"[137]带给了人间。人类决不是像加谬所描写的西西弗那样，终生荒谬，终生苦难。人类有解脱悲剧的法宝——实践，唯有马克思"实践的人

道主义"能给人类和历史以新生。马克思才是人类真正的普罗米修斯。

注　释

〔1〕〔2〕〔3〕〔4〕〔5〕〔6〕〔7〕　卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页53,页53,页92,页96,页96,页98,页100。

〔8〕　《马克思恩格斯全集》,第4卷,页96—97。

〔9〕〔10〕〔11〕〔12〕〔13〕〔14〕〔15〕〔16〕　卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页102,页92,页112,页111,页212,页212,页52,页52。

〔17〕　《马克思恩格斯全集》,第4卷,页154。

〔18〕〔19〕　卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页214,页215。

〔20〕　《马克思恩格斯全集》,第2卷,页245。

〔21〕　同上,第1卷,页292。

〔22〕〔23〕　卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,页158,页219。

〔24〕〔25〕　Lee Congdon, *The Young lukács*, London, 1983, p15—40, p5.

〔26〕　杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,1986,页18。

〔27〕　卢卡奇:《现代戏剧发展史》,英文版,第一卷,页59。

〔28〕　《灵魂与形式》发表于1911年,这本书带有强烈的个人色彩。1911年他初恋的女友塞德列尔·伊尔玛(Irma Seidler)在与卢卡奇分手不久,因婚后生活不幸而自杀。这件事对卢卡奇打击很大,这本书就是献给她的。

〔29〕　Lee Congdo, *The Young lukács*, London, 1983, p50.

〔30〕　G. lukács, *The Theroy of the Novel* London 1971.

〔31〕　Lee Congdo, *The Young lukács*, London, 1983, p99.

〔32〕　杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,1986,页81。

〔33〕　同上,页81。

〔34〕　Mary Gluck, *Georg Lukács and his generation: 1900—1918*,

Harvard University press 1985. 还可参看 *The philosophy of Novel: Lukács, Marxism and the dialecties of form*，这本书详细讨论了《小说理论》与《历史和阶级意识》的关系。

〔35〕 海德格尔:《论人道主义》,载于《资产阶级哲学资料》第一辑,页3。

〔36〕 参阅海德格尔:《存在与时间》,三联书店,1987,页395—435。

〔37〕〔38〕〔39〕 Lucien Goldman, *lukács and Heidegger*, London, 1977, p4, p2, p6.

〔40〕 杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,页118。

〔41〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页26。

〔42〕 参阅倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》,三联书店,1994。

〔43〕〔44〕 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社,1983,页79。

〔45〕 弗罗姆:《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社,1986,页48。

〔46〕 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社,1983,页59。

〔47〕 弗罗姆:《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社,1986,页49。

〔48〕〔49〕 同上,页44,页45。

〔50〕 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社,1983,页23。

〔51〕 弗罗姆:《占有还是生存》,三联书店,1988,页163。

〔52〕 From, E., *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory*, p234.

〔53〕 弗罗姆:《在幻想锁链的彼岸》,页50。

〔54〕 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,页26。

〔55〕 《马克思恩格斯全集》,第23卷,页410。

〔56〕 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,页31。

〔57〕 弗罗姆:《在幻想锁链的彼岸》,页 10。

〔58〕 弗罗姆:《占有还是生存》,页 213。

〔59〕 弗罗姆:《在幻想锁链的彼岸》,页 17。

〔60〕 Arate, Andrew, and Breins, Paul. *The Young lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, 1979, p212.

〔61〕 《〈1844 年经济学哲学手稿〉研究》,湖南人民出版社,1983,页 409。

〔62〕 尽管阿氏本人只承认自己是同结构主义"调情",但他的理论框架和总的思路同结构主义是一致的,这是为大多数研究者所承认的。

〔63〕 Robert A. Gorman., *Neo - Marxism*, Greenwood Press, 1982, p138.

〔64〕〔65〕〔66〕〔67〕 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆,1984,页 16,页 17,页 64,页 2。

〔68〕 Robert A. Gorman., *Neo - Marxism*, Greewood Press, 1982. p145.

〔69〕 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆,1984,页 197。

〔70〕 《〈1844 年经济学哲学手稿〉研究》,湖南人民出版社,1983,页 405。

〔71〕〔72〕〔73〕 阿尔都塞:《保卫马克思》,页 191,页 206,页 199。

〔74〕〔75〕 Robert A. Gorman., *Neo - Marxism*, Greewood Press, 1982, p148, p150.

〔76〕 阿尔都塞:《保卫马克思》,页 226。

〔77〕 Martin Jin, Marxism and Totality, University of California Press, 1984, p385—388.

〔78〕 《马克思恩格斯全集》,第 23 卷,页 473。

〔79〕 同上,第 25 卷,页 931—932。

〔80〕 同上,第 46 卷,上册,页 108—109。

〔81〕 同上,第 42 卷,页 163。

〔82〕〔83〕〔84〕 同上，页 102，页 100。

〔85〕 参阅冯景源《马克思异化理论研究》，中国人民大学出版社 1987，页 127。这部著作对马克思早年和以后《资本论》中的异化理论做了详细的分析，他认为马克思早期异化概念的第二个方面，即对资本主义经济的具体分析方面，在《资本论》中展开了，而异化概念所包含的对历史发展的认识方面被历史唯物主义所代替。

〔86〕 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第 2 卷，三联书店，1965，页 221。

〔87〕 《马克思恩格斯早期哲学思想研究》，中国社会科学出版社，1982，页 323。

〔88〕 王锐生、景天魁：《论马克思关于人的学说》，辽宁人民出版社，页 357—365。

〔89〕 《马克思主义哲学》，东方出版社，1987，页 135。

〔90〕 沙夫《作为社会现象的异化》，英文版，1980，页 76。

〔91〕 同上，页 77。

〔92〕 《马克思恩格斯全集》，第 42 卷，页 159。

〔93〕 黑格尔：《自然哲学》，商务印书馆，1980，页 21。

〔94〕〔95〕〔96〕〔97〕 《马克思恩格斯全集》，第 42 卷，页 163，页 161，页 167，页 91。

〔98〕 按照沙夫的解释 Entfremdung（异化）指的是一种特定的关系，即建立在人与其活动产物之间的一种关系。异化就是相互对立的这二者的一种特定的分离。异化比较强调"异己"的意思。而 Veräusserung（外在化）同 Entäusserung（出让）一样，是和 17 世纪法律思想的传统相联系的。在德文中意思为"转让"，"出卖"，这恰好和罗马传统上的"异化"一词在词法上意义相一致。马克思在原文中并没有使用过 alienation（异化）这个词，作为 Entfremdung 的对应词是由法国存在主义采用的。Vergenständlichung 或 Objectivation（客观化、对象化）指的是对人的有意识的活动，即基于一种有目的考虑的活动，对这些不同的活动的感知恰恰是从一些客观的效果出

发的。在马克思看来，客观化只有在这个意义上才是一个超越历史的理象，才是人类社会生活的一个不可缺少的因素。Verdinglichung（物化），reification（物化）这个词来自拉丁语的“res”——“物”，物化指的是“客观化”这个词所指的客体类的一部分，就是人们彼此关系的非人化，人与人的关系变成了物与物的关系。参阅沙夫《作为社会现象的异化》英文版第56—57页。

〔99〕〔100〕〔101〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页27，页96，页28—29。对卢卡奇的这个自我批评仍有人持不同的看法，南斯拉夫的彼德洛维奇说：“有的人（如G.卢卡奇）补充说人们应当区分对象化和异化，并说在将来的合理的社会里前者仍将存在而后者将消失。或许他们认为这样去理解，问题会变得容易些，但这只是一种表面的似是而非的缓和。”（《人道主义、人性论研究资料》第四辑，商务印书馆，1965，页19。）有类似观点的还有沙夫、K·科西克、N·普鲁哈等等，他们主张异化不像阶级冲突、剥削和对个性的压抑，它是一种非短暂的社会现象，这种社会现象是由于人们有意识活动的客观后果所造成的，即这些后果已不以他们的意志为转移……，根据这种观点，异化不仅仅是由于阶级方面的原因，而且还由于某种非经济的，特别是人类学的和工艺学的原因……异化尽管采取各种不同的历史形式，但从下述这个意义来说它仍是异化，即它基本上表示一种关系，这种关系一方面带有主观关系的性质，另一方面又带有人际关系的性质——因此，不管它采取任何一种历史形式，这种关系归根结底表明实践活动的矛盾性。（《哲学主要趋向》，商务印书馆，1988，页505。）

〔102〕 J.依斯哈尔认为物化概念不是来自马克思，而是来自卢卡奇，并主张用物化概念来取代异化概念。参阅《异化——从马克思到当代社会学》，英文版，页75。

〔103〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，页29。

〔104〕 哈贝马斯《交往行动理论》，第一卷，重庆出版社，1994，页454。

〔105〕〔106〕 卢卡奇：《经济学哲学手稿简论》，载于《〈1844年经济学哲学手稿〉研究》，湖南人民出版社，1983，页214—215。

〔107〕 席美尔是马克思以后对异化问题研究最早的西方社会学家，尤其是他的《货币哲学》是“专门分析‘资本主义精神’的无数著作中的第一部著作”。

〔108〕〔109〕 杜章智编：《卢卡奇自传》，1986，页211。

〔110〕 席美尔：《货币哲学》，英文版，页20。

〔111〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页105。

〔112〕 席美尔：《货币哲学》，英文版，页131—146；页446—468，页470—474。

〔113〕 佩里·安德森《西方马克思主义的探讨》，人民出版社，1981，页97。

〔114〕 卢卡奇：《关于社会存在的本体论》（下册），重庆出版社，1994，页614。

〔115〕 普列汉诺夫：《反对哲学中的修正主义》，人民出版社，1957，页17。

〔116〕 《关于马克思主义人道主义问题的论争》，三联书店，1981，页25。

〔117〕〔118〕 《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，1959，上卷，页184，下卷，页591。

〔119〕 普列汉诺夫：《反对哲学中的修正主义》，人民出版社，1957，页9。

〔120〕 《费尔巴哈哲学著作选集》，三联书店，1959，下卷，页523。

〔121〕 同上，上卷，页184。

〔122〕 费尔巴哈：《未来哲学原理》，页74页。

〔123〕 《哲学主要趋向》，商务印书馆，1988，页497。

〔124〕 《马克思恩格斯全集》，第42卷，页967。

〔125〕 同上，第46卷，上册，页487。

〔126〕 马克思《政治经济学批判大纲》，第3册，页250。

〔127〕 《马克思恩格斯选集》，第4卷，页254。

〔128〕〔129〕 《马克思恩格斯全集》,第46卷,上册,页104,页472。

〔130〕 同上,第47卷,页126。

〔131〕 卢卡奇:《存在主义还是马克思主义》,商务印书馆,1961,页87。

〔132〕 沙夫:《结构主义还是马克思主义》,英文版,页124。

〔133〕 列斐伏尔:《阿尔都塞的悖论》,载于《结构主义时代》,上海译文出版社,1988,页71。

〔134〕 《马克思恩格斯全集》,第42卷,页174。

〔135〕 萨特:《辩证理性批判》,商务印书馆,1963,页11。

〔136〕 卢卡奇:《存在主义还是马克思主义》,商务印书馆,1964,页54。

〔137〕 《马克思恩格斯全集》,第46卷,上册,页331。

第 4 章

浪漫主义的回声

当卢卡奇把人道主义定为马克思主义的主题，把资本主义条件下的异化作为批判的主要对象时，“浪漫主义的反资本主义”的倾向已溢于言表，对科学、技术的责难与忧虑构成了《历史和阶级意识》的主要情调。所以，进一步弄清他的浪漫主义思想的来源与倾向，是把握其思想脉搏的一个重要方面，这不仅可以使我们对卢卡奇的人道主义和异化理论有一个更深入的理解，而且也为下面进一步分析他的总体性思想打下必要的基础。从理论上来说，我们则必须弄清科学、技术在人类生活中的地位和作用。为此这一章准备研究下面四个问题：卢卡奇浪漫主义思想的来源和倾向；卢卡奇浪漫倾向的影响；马克思的科学理性观；卢卡奇的启迪与教训。

一、青年卢卡奇的浪漫主义哲学

1. 卢梭及浪漫派思潮

“浪漫主义是在哲学、艺术、历史和政治理论等领域广泛存

在的思想运动,它的高潮出现在18世纪末和19世纪初的德国、英国和美国。浪漫主义是对启蒙运动时期的理性主义和经验主义的反动。"[1]通常认为这一思潮肇始于让-雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau)。卢梭作为法国启蒙思想运动的杰出思想家,其区别于狄德罗、伏尔泰百科全书派的一个根本特点在于他不仅猛烈地抨击了封建等级制度,而且也对新兴的工业文明及其制度展开了广泛的批评,正如赫尔岑所说的,当"伏尔泰还在为文明跟愚昧无知战斗时,卢梭却已经痛斥这种人为的文明了"。卢梭对理性、科学、文明的责难,对工业、实验、机械性的忧虑最集中体现在他的成名作《论科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗》一文中。

在这篇文章中卢梭从历史和理论两个方面对科学和艺术作了全面的审视。他认为,从欧洲历史的进程来看,科学、文学艺术不仅没有促使人的解放,反而窒息了人的自由与感性,它们"把花冠点缀在束缚着人们的枷锁之上,就会窒息人们那种天生的自由情操——人们本来就为自由而生的——就会使他们喜爱自己被人奴役的状态,并且会使他们成为人们所谓的文明民族。"[2]同时,科学理性造成了与道德理性的背离,人们原有的那种质朴、自然的品德不见了,取代的只是那虚伪的彬彬有礼之下的猜忌、戒惧、仇恨与奸诈,"随着科学与艺术的光芒在我们的天边上升起,德行也就消逝了"。[3]

从理论上来说,科学与艺术的诞生乃是出于我们的罪恶。正像天文学产生于迷信,几何学诞生于贪婪,物理学诞生于虚荣的好奇心一样,艺术的产生则完全是为了培养奢侈。正由于"科学产生于怠惰,反过来又滋长怠惰……"。[4]科学只是加速了贫困和富裕的分化,使人堕落与奢侈,所以,卢梭大声疾呼:"人们

啊！你们也应该知道自然想要保护你们避免科学，正像一个母亲要从自己孩子的手里夺下一种危险的武器一样。”[5]

与科学、文明相对的是自然。社会是污浊的，而自然是淳朴的、高尚的。科学、工业使人类取得了进步，但“人类所有的进步，不断地使人类和它的原始状况背道而驰，我们越积累新知识，便越失掉获得最重要的知识的途径”。所以，卢梭主张回到自然浑朴的原始生活中去，只有在那里，“一切都是真的”，[6]而文明中的一切都是虚假的。从《新哀洛绮丝》中所展现出的瑞士莱蒙湖畔秀丽的风光和青年恋人之间热烈而又真诚的感情，到《爱弥尔》中所阐发的那种清新、质朴的教育理论，卢梭所有的著作都深深打上了自然主义的烙印。

“回到大自然去”。卢梭成了波澜壮阔的浪漫文学运动的先驱。荷尔德林对希腊的眷恋不舍，弗·施莱格尔的《卢琴德》对人生与诗合一的挚着追求，蒂克对原始森林的向往和诗意般的偏爱，诺瓦利斯对梦境中蓝花的无限憧憬与依恋，几乎在每一个浪漫派文学家身上都可以找到卢梭的影子。对功利、世俗、文明的厌倦，对雾霭、晨风、群山的怀想，对理性笼罩下千篇一律生活的批判，对生命之诗的颂扬成了他们永恒的主题。正如勃兰克斯说的“诗与生活之间的关系这个大问题，对于它们深刻的不共戴天的矛盾的绝望，对于一种和解的不间断的追求，——这就是从狂飚时期到浪漫主义结束时期的全部德国文学集团的秘密背影”。[7]

“哲学上，浪漫主义运动起源于康德的理论”。[8]卢梭的思想对康德产生了重大的影响，[9]正是在卢梭的科学不能解释道德进步的思想启发下，康德才给认识、知识划出了界限，从而给道德确立了地位。而他的《判断力批判》则给人的主观情感、信

仰、想象打开了广阔的天地。审美成了人情感的绿洲，科学理性再也不能侵入。自康德以后，经费希特、谢林、席勒，浪漫主义作为一种哲学形态才真正确立下来，“并在思辨化和诗化这两个方面把它提升到一个全新的高度”。[10]

尽管浪漫主义思潮在文学、哲学中有着不同的表现，但核心问题是：追求一种纯真、真挚、永恒的个人感情世界，反对工业文明给人造成的异化、孤独与灾难。这点刘小枫在《诗化哲学》一书中概括得十分精辟。[11]

2. 一切是诗，诗是一切

卢卡奇早期思想正是在这种浪漫主义情绪的熏陶下发展起来的。上一章我们介绍了他早年思想中的异化理论，在这种对生活悲剧的愤慨中就包含了对工业文明、技术理性的批判。这在他的《灵魂与形式》中表现得尤为突出。伊尔玛的自杀使他震惊，由此得出了彻底批判工业文明的结论，他认为工作成了生活的敌人，勤奋成了异化的根源。书中记叙有一次他和 Sterne 在讨论人类异化时，一位妙龄女郎走了进来，由于两个人的争论进入了高潮，谁也没有顾及这位女性。卢卡奇想通过这个简短的例子来说明工作与生活的对峙，人们为文明进步而努力工作，但在这种文明进步之中，人们却忘记了本真的生活，文明是生活悲剧之根。在这里我们似乎听到了施莱格尔的声音“抱有目的，按照目的行动……这种劣根性在神仙似的人儿的愚昧本性中是那样深……”。[12]

人活着太苦了，生活的希望和绿洲在哪里呢？卢卡奇给我们指出了两条路：艺术和宗教。他认为，“科学给予我们事物和事物的性质，而艺术则赋予我们心灵和命运，事物只有通过心灵

和命运的三棱镜才能看清"。[13]只有艺术和审美才能揭示出生活的意义，只有艺术和审美才能使人从工作的异化中解脱出来。这样诗和诗人的问题才凸现了出来。

他认为最深切体味着人生的是诗人和批评家，他们具有一种别人所不具有的灵性。他们远比一般人更能体察、领悟到我们这个时代的悲剧，他们是这个悲剧时代的悲剧家。在《灵魂与形式》中，他特意分析了诗人诺瓦利斯以及浪漫派的生活哲学，进而说明了文明对人的压抑，生活的绝望，死亡是生活的本质等一些浪漫派的根本命题。

卢卡奇认为整个18世纪是理性主义的时代，是资产阶级高歌猛进的时代，在他们看来理性就是一切，世间不存在着理性的界限，一切都应用理性去说明。但施莱格尔、诺瓦利斯却发出了另一种声音"理性主义的结果具有极大的危险性和足够的破坏力：理性主义至少在理伦上废黜了所有的存在价值……"。[14]卢卡奇认为只有这种声音才能抗衡住理性主义和工具主义的扩张。

卢卡奇说在浪漫派那里诗成了他们的道德，伦理就是他们的诗。他们热切地希望一种文化，这种文化使其成为天才；这种文化再不会服从理性的进步而使其异化。"诗成了人们精神的行动方式"。他说："浪漫主义的世界观是真正的诗神（pan－poetisin）的世界观，一切是诗，诗就是一切。"[15]对于这种世界观卢卡奇表示了肯定和称赞的态度，认为"浪漫主义世界观唯一的贡献是扩展了生活的总体性……浪漫主义的目标是人能够真正拥有生活世界"。[16]

在浪漫派人物中，卢卡奇特别推崇诺瓦利斯，认为他才是浪漫派真正的诗人，只有通过他，浪漫派的诗才成为真正的诗、纯

真的诗。浪漫派的悲剧是由他才转化为悲剧的，诺瓦利斯的生活哲学就是死亡的哲学，他的生活艺术就是死亡的艺术。正是在这个意义上卢卡奇认为“对死亡颂扬的歌唱或许比对生命颂扬的歌唱更重要、更伟大”。[17]所以这篇“关于浪漫派的生活哲学”的论文最集中体现了卢卡奇浪漫主义的倾向，他自己思想与浪漫派哲学的关系，揭示出了他早年世界观的基本倾向。[18]

3.浪漫主义的马克思主义

马丁·杰认为卢卡奇的《历史和阶级意识》第一次把浪漫主义引入了马克思主义的理论，使马克思主义与浪漫主义相结合。[19]这个评价有一定道理。卢卡奇正是带着对资产阶级文化的批判，带着对技术理性造成的异化的忧患，带着对人生和新生活的渴望投身到革命的洪流中来的。这样，在这本书中表现出浪漫主义的倾向就是很自然的了。但卢卡奇这一时期所表现出的浪漫主义倾向和早年的浪漫主义相比已发生了很大的变化，如果说他早年的浪漫主义主要受诺瓦利斯、基尔凯郭尔、陀思妥也夫斯基的影响，那么此时的浪漫主义则是在马克思的旗帜下展开的，把浪漫主义与马克思的社会批判理论相结合，使浪漫主义形成一个独有的形态。我们必须具体分析卢卡奇的这种“结合”，把握这种浪漫主义的新特点。[20]

首先引起我们注意的是卢卡奇的这种浪漫主义倾向是在批判第二国际的“科学主义”中展开的。第二国际的新康德主义主要来源于马堡学派，他们深受马堡学派那种实证主义和科学主义的影响，想用马堡学派的实证主义方法来改造马克思主义。这种倾向受到了卢卡奇尖锐的批评。

卢卡奇认为第二国际机会主义的这种“科学主义”表现在两

个方面：一方面，在其研究的对象上，他们追求一种纯碎、客观的研究对象，讲究事实的客观性、纯粹性，这样“科学借助于观察、抽象和实验、提取‘纯粹’的事实”的作法成为他们追求的目标和“理想的认识方式”；另一方面，在其研究的方法上，他们欣赏科学的那种个别的、细致入微的研究方法，认为只有从这种局部的、个别事件的客观而准确的研究中，才能真正使马克思主义成为科学。卢卡奇认为第二国际的这种“科学主义”是对马克思主义的背叛。他说，“把马克思主义庸俗化并使其转入到资产阶级的‘科学’中的第一个最明确、最赤裸裸的表述是在伯恩斯坦的《社会主义原则》一书中”。[21]伯恩斯坦表面上以要求“科学”为目标，实际“试图从马克思主义中抹掉历史过程的辩证法概念”。[22]他们千方百计地寻求一种对孤立事实的“准确”的陈述，实际上他们在方法上完全堕入了资产阶级的方法论之中，被那种实证科学的方法所迷惑，而不能揭示出这种方法的不足。正是基于对科学的崇拜，这种科学方法的滥用才“构成了战前社会民主党的社会环境”。[23]

为什么伯恩斯坦之流追求一种科学的方法却又误入泥潭呢？关键在于要重新从马克思的观点来审查科学，这样卢卡奇就在对第二国际机会主义的批判中展开了他对科学的批判与评价。卢卡奇分别从科学的基础、科学的方法、科学的社会功能这三个方面论述了他的思想。

我们先看第一点。自然科学追求的是一种纯粹的“事实”，正如卢卡奇说的“当现实世界的现象被置于(在思想上或在现实中)不受外界干扰的情况下，它的规律可被观察的环境中时，自然科学的‘纯粹’事实就产生了。”机会主义者崇拜这样的事实，但实际上有没有这样的事实呢？卢卡奇认为一旦用辩证法揭露

这种社会假象下的现实时，就会发现从来没有这样“纯粹”的事实。自然科学这种抽象方法的根本不足在于“它没有看到、并去说明作为其依据的事实的历史性”。[24]一切都在历史的网络之中，历史之外的、社会之外的纯粹事实是没有的。

当然，自然科学在研究中把现实过程的现象和本质加以区别，这本身无可非议。卢卡奇也认为这种区别是“真正的科学研究的首要前提”，但他强调的是当自然科学这样做时，必须看到这些事实的“内在结构本质上是历史的”。[25]并且要认识到，这些现象之所以是事物本质的必然表现，根本原因就在于这些事实本身的历史性质。

卢卡奇说马克思在写作《资本论》中也对劳动的“抽象过程”进行了透彻的研究，但当马克思进行这种抽象时，他并没有忘记这种抽象是对资本主义社会的历史特征的抽象，因而马克思所作的并不是一种脱离历史的抽象，而是在最丰富和最具体的历史过程中展开的抽象。而自然科学在进行抽象时，在追求那种科学事实的“纯粹性”和“准确性”时，他们恰恰忘记了马克思的这种方法，忘记了科学所追求的纯粹性只不过是历史进化的产物，“按它们的客观结构，它们还是确定的历史时代的产物，即资本主义的产物”。[26]

历史的重要性在卢卡奇的理论中又一次表现了出来。马克思的唯物史观成为他对科学批评的出发点。从历史出发来评判科学意味着什么呢？在《物化和无产阶级意识》一文中他讲得很清楚：“现代科学越复杂，它理解自己的方法论越好，它就越更坚决地背离自己领域中的本体论问题，就越想在它多少已认识的领域中清除这些问题。现代科学越发达，越系统，它就越能在形式上成为许多不完整规律的封闭体系。”[27]这里卢卡奇点出了

现代科学的最根本缺陷在于"背离了自己领域中的本体论问题"。这是一个一针见血的质问,现代科学若背离了自己的基础,忘记了自己的本体,那么它的全部功能、作用都要受到怀疑。

科学怎么会与自己的本体、自己的基础发生背离呢?卢卡奇以经济学、法学为例来证明自己的观点。从经济学来说,资产阶级的经济学追求一种方法上的精确,他们采取一种抽象的方法,把生产的客观规律和调节市场的商品流通放在一边,建立了一种主观行为的模式。卢卡奇说:"从纯方法论的观点来考虑这个问题,那么我们就会看到,正因为这一成功,经济得到完全解释,并被转换为抽象的、经过精确修正的一套形式的规律。"[28]但由于在这种经济科学中,交换的主体、客体都是抽象的,结果一开始就把经济学的具体社会基础排除掉了,因而这种方法不但无助于解释危机事件,反而成了认识危机的障碍。根本的问题在于这种经济科学"不可能渗透到它自己的物质基础,也不可能从此出发在总体上理解社会"。

法学更是如此。在反对封建社会的斗争中,资产阶级法学是建立在法律的形式和其内容的统一之上的,但后来法律在追求一种形式上科学化的过程中,法律的形式和内容的矛盾日益尖锐起来。结果,法律内容中的某些纯真的东西"不能为形式上的法律内容所理解"。[29]从而法律成了一种纯形式的推演,而"法律发展的真正基础,两个阶级之间权力关系的变化变得模糊不清,并且逐渐消失在研究它的科学之中"。[30]

通过这两个例子,卢卡奇要说明"科学无法理解发展和变化,以及它自己物质基础的社会特征"。[31]这样,一方面现代科学追求的是事实的精确、形式的完美,但另一方面却忽视了这二者都是在一定的物质基础上,即社会现实上获得的。这样就发生

了科学与自己本体的背离,科学与历史脱节了,科学与现实分手了。经过卢卡奇的论证,现代科学的权威性从根本上被动摇了。

再看第二点。在卢卡奇看来,现代科学不仅在其基础上背离了自己的本体论,而且在方法上也走进了死胡同。资本主义条件下的分工使生产不断地向专业化方向发展,这不仅改变了人们的生活方式,也改变了人们的认识方式。这样"出现了'孤立的'事实,'孤立的'综合事实和分离的专门的科学(经济学、法学等)。它们的出现似乎为这样的科学方法的发展大大开辟了道路"。[32]什么样的方法呢?分析的方法,一种适用于专门学科的具体、个别的研究方法。因为对任何对象的研究,为把握其本质,必须把它从联系中提取出来,使其孤立和静止方能展开研究,这是一切科学研究都要采取的方法。

卢卡奇并不否认这种抽象的方法,这种孤立的研究是"科学的真正本质"。他所担忧的是当采取这种孤立、抽象的研究方法时,能不能把它作为一种把握事物的最终的方法,也就是说"关键在于这种分离过程是否是一种理解整体的方法,它是否被融进了它规定和要求的内容之中;或者说对某种分离了部分的抽象认识是否保持其'自主性',而且其本身就是一个终结"。

问题就出在这里!他认为现代科学在进行这种孤立、抽象、分离的研究时,恰恰忽视了事物的总体性,从而使现代科学在方法论上陷入了迷途。他以资产阶级的经济学和历史学为例来证明这一点。

如西斯蒙第的危机理论,从其具体研究来说,他的确掌握了危机的许多细节,但却不能把握经济规律的总体,而总是从一种个别的、孤立的立场来看问题。再如,经济学的方法论就把机器只作为一个孤立的、独一无二的东西,把它简单地当作一个存在

的个体来看，而不是把它放在社会关系的总体上来考察，结果这种机械观由于把机器在资本主义生产过程中的作用看作是它的"永恒"的本质，作为它个性中不可缺少的组成部分，从而也就歪曲了机器的真正社会属性。

在李凯尔特的历史学中也有类似的情况。他的历史学只是从人的直接存在出发的，它不能把握人的存在的中介性和这种中介所联系的社会生活的总体性，这样这种历史学的方法论只能导致错误的结论，正像资产阶级经济学的错误一样。这种错误的原因在于它的方法论上"缺乏中介，归咎于故意避开中介的范畴，归咎于直接接受客观性的次要形式，归咎于没有能够超越仅仅直接认识的阶段"。[33]

通过这个分析，卢卡奇认为在对待具体现象上存在着两种不同的方法：一种是孤立地对待的方法，另一种是从总体上看待的方法。前者是现代科学所采取的方法，后者是马克思的理论所采取的方法。而这前一种方法的实质就在于把每一种历史客体"看成多元的单元，这种单元与其它同样多变的单元之间的相互关系被切断了，它具有一种似乎是绝对不可改变的本质"。[34]现代科学的方法论在这里被卢卡奇做了最重要的限制和最严厉的批判，而批判的准绳就是马克思的总体性的方法，与此相比，所谓科学的方法不值一提，甚至他认为在社会历史这个新大陆面前，资产阶级的一切科学都是无济于事的，无论是自觉的还是不自觉的，它们总摆脱不了个别性的阴影，它们充其量只不过是停留在专业领域中的支离破碎的研究。正是在这个意义上，他认为"马克思主义并没有承认法律、经济或历史等科学是独立存在的，作为一个整体，这里只有一种唯一的、统一的——辩证的和历史的——社会发展的科学"。[35]科学的独立性，或

者说至少是各门具体科学的独立性受到了动摇，在总体性原则的支配下，克服科学方法上的缺陷的出路，只有走向一个统一的总体性学科——社会发展的科学。

最后，看一下卢卡奇对科学社会功能的批判。在上一章中我们已经考察了卢卡奇关于异化和人道主义的思想，在那里卢卡奇说明了商品劳动给人造成异化的悲惨结果，那么，造成这种异化的原因是什么呢？他认为是技术的运用、理性的发展。他说："如果我们遵循着劳动在它的发展过程中所采取的从手工业经过合作生产和工场手工业到机器生产的道路加以考察，我们就会发现存在着一种不断地向着高度理性发展，逐步地抹掉工人在特性、人性和个人性格上的独特性的倾向。"[36]这就是说，劳动发展的过程就是科学技术不断应用到生产中的过程，就是理性征服自然对象的过程，同时也是人性的沦丧与异化的过程。

他认为这种技术与理性的发展所造成的恶果可以从生产过程和社会生活两个方面加以证明。从生产过程来说，技术的应用必然造成进一步的劳动分工，理性的发展必然使"建立在被计算和能被计算的基础上的合理化原则"进一步确立，这两个方面的发展的必然结果就是劳动过程的日益机械化与合理化，从而导致了工人最终丧失了与产品的接触，工人被"分裂为孤立的、抽象的原子，他们的工作不再把他们直接地结合在一起；由于禁锢他们的机械抽象规律的作用，在日益扩大的范围内，他们成了中介"。[37]在形式上工人成了可有可无、无足轻重的一个原子，而在心理上则造成了更为悲惨的结局，他们再也不"表现为劳动过程的真正的主人"，因为"由于劳动被逐渐地理性化和机械化，随着人在这个过程中活动力的减少，他的热情也日益丧失。他的意志的沦丧日益加重"。[38]理性、技术成了压迫人的魔鬼，科

学、工业成为工人异化之源，劳动的对象化过程成为异化的过程，科学、技术发展的过程则成为人性丧失的过程。

卢卡奇认为当商品生产居以支配地位时，工人的命运也就是整个社会命运的一个缩影。技术、科学的发展不仅仅影响了生产劳动的过程，也改变和决定了整个社会生活的面貌，它们的作用渗透到了“社会生活的每一种表现形式中”。如在法律中无论是在纯粹的教条中，还是在法律的解释中再不是一种经验的、主观的传统方式，而是按照“合理计算的原则”形成了一种固定的系统，这种系统凭借理性精神可以适用于可能遇到的各种情况，从而理性精神已把以往的经验主义、传统和经验材料的依赖系统彻底抛弃了。不仅在法律中，在社会的一切行政部门，在所有的官僚系统中，分工越来越细，理性原则越来越强，“合理计算”成为控制社会各方面的原则。[39]

总之，科学、技术、理性使这个世界发生了变化，而“技术的专门化破坏了每一个整体形象”。反过来科学本身也卷入了这种单一的直接性之中，从而“把现实世界撕成了碎片，使世界整体的美好梦幻烟消云散”，因而科学必然“受到指责”。[41]为什么科学、理性、技术成为人的全面发展的敌人呢？为什么技术破坏了人对总体性的美好追求呢？

卢卡奇把问题引向了深入。他认为，“当科学的认识观念被应用于自然时，它只是推动了科学进步，当它被应用于社会的时候，就反转过来，成了资产阶级的思想武器”。这里科学的问题，技术的问题与阶级统治的问题联系了起来，这样卢卡奇对科学和技术的批判就不同于一般浪漫主义的批判，他已把一般人生的问题提高为一种社会批判，这种倾向在后来的法兰克福学派的社会批判理论中表现得更清楚。

卢卡奇的思路十分清楚,他认为科学在其基础、方法、功能上所产生的一系列的问题,说明了科学摆脱不了资本主义社会的影响,而且在其思维方式上,科学同现行的资产阶级社会的思维方式是一致的。换言之,科学、技术的发展与资产阶级的利益有一种微妙的联系。在谈到资产阶级经济学不能理解危机时,他认为这种现象的发生一方面是由于资产阶级的地位和利益引起的,但另一方面也是"他们探讨经济学的结果"。

科学的探求与阶级的统治构成了一个统一体,这样科学所造成的异化实际上也就是资本所造成的异化,二者成为资本主义社会中同一个问题的两个方面。卢卡奇认为他正是从对科学的审核中,在对科学导致的异化的批判之中"再一次清楚地看到了在阶级和由于企图把那个阶级的社会特征连同它的规律和需求加以概念化把握而产生的科学方法之间紧密的相互作用"。[43](重点号是作者加的)

马克思革命批判的辩证法和浪漫主义思潮在卢卡奇这里融为了一体。在一定程度上他又重提了卢梭和席勒的问题。他认为当资产阶级用科学技术、合理性和计算的原则在同毫无理性、反复无常的封建主义作斗争时,它似乎是合理的、自然的。但人们不能不倾听卢梭的声音,他说:"假如人们想到卢梭,这里有一种意义截然不同的自然概念的回声,它越来越集中地感到这样的社会制度(物化)剥夺了人作为人的本质,他所拥有的文化和文明越多(即资本主义和物化),他就越不可能是一个人。"[44]

在人类征服自然的过程中,自然异化了。但人们对总体性的向往从未泯灭,人们渴望着另一种自然,这种自然"不是由人制造的和人类文明的人为结构相对立"的,这是什么样的自然呢?卢卡奇认为这就是席勒曾说过的"它们过去是我们昔日的

东西，它们是我们将再次成为的东西”。原始的自然，淳朴、粗犷的自然，没有被科学技术理性所破坏的自然成为理想的模式。卢卡奇认为“在这里‘自然’表示真正的人性，表示从社会的虚假的、机械的社会形式中解放出来的人的真正本质——人作为尽善尽美的总体”。[45]

这真是一个令人神往的地方！在那里一切矛盾都消融了，理论和实践统一了，形式和内容、自由和必然一致了，虽然卢卡奇把卢梭、席勒的这种审美救世论只看作是拯救主体的一个发展阶段，认为他们并未真正找到救世的主体，但对卢梭和席勒所追求的目标是给予肯定的，正是在这种肯定中流露出了他的浪漫主义的情绪。

在20世纪马克思主义思想史中，像卢卡奇这样对科学进行全面的审视和批判的确是很少见的，说卢卡奇第一次把浪漫主义引入马克思主义，这一评价并不过分。若从浪漫主义思潮发展史来看，卢卡奇的确把这一思想提到一个新的形态：在卢卡奇心里浪漫主义已不仅仅是一种对人生异化的抗议，而是对科学、技术理性的全面的历史批判，对科学的指责已不仅仅局限于个人道德生活的狭小天地，而是同批判整个资个主义社会联在了一起。浪漫主义马克思主义化了，马克思主义则生出了浪漫主义的双翼。不管卢卡奇和卢梭、康德，乃至席美尔、狄尔泰有多大的分歧，但对科学技术理性的批判与限制，对纯真美好的总体性的向往则是一致的。

如果说本世纪20年代还只是科学发展的起步阶段，那么今天科学则发展到了一个完全崭新的阶段，科学已走出了摇篮，它彻底改变了我们这个世界。科学理性的扩张，技术理性对“生活世界”的侵入，唯科学主义的兴起，这些引起了左翼思想家的沉

思。这时《历史和阶级意识》中对理性的指责,对科学的批判,对审美的渴望等话题又成为左翼思想家们的一个重要智慧资源。尤其是在法兰克福学派中,从霍克海默、阿尔多诺到马尔库塞、哈贝马斯,对科学技术的浪漫主义批判成为他们一以贯之的主题。

二、卢卡奇与法兰克福学派

卢卡奇与法兰克福学派在思想上的联系是人所共知的,Göran Therborn 认为"由霍克海默所确定的,早在 1930 年法兰克福学派对自然科学所采取的态度基本上没有超出《历史和阶级意识》的框架"。[46]他认为卢卡奇对法兰克福学派产生了两个重要的影响,一是对待自然科学的态度,一是对待历史和历史认识的态度。这个看法是符合实际的。

1.卢卡奇与霍克海默和阿尔多诺

霍克海默在《科学及其危机》一文中对科学进行了比较集中的分析批判,其思路基本上是同卢卡奇的看法一致的。哈贝马斯在《交往行动理论》中也指出了这一点,认为霍克海默对资本主义的物化解释是以卢卡奇的思想"为基础的"。[47]

霍克海默认为当代科学并不是什么神话,它"实际上具有一系列局限性"。[48]正因此,他认为科学已存在着危机,当代形而上学应开展一种"抵御科学主义的斗争"。[49]科学的这种危机和局限性在哪里呢? 其一是方法问题,其二是基础问题。从前者来看,当科学应用于自然对象时,这种方法论或许是可以的,

但当解决社会问题时，这种方法就产生了问题。“科学的方法旨在解决的是存在问题而不是变动问题”，而社会实在却是一个变动的结构，要理解这个结构就必须从变易的角度去把握结构的各个方面的变化，但“科学拒绝以适当方式处理与社会进程相联系的问题，结果便导致一种内容和方法上的肤浅性，这种肤浅性反过来又表现在对科学涉及不同领域之间的动态联系的忽略上，而且还以极为不同的方式影响到科学自身诸多原理的实际运用”。[50]科学无法解释许多概念，如心灵与自然，灵魂与肉体等等，这些概念仅靠科学的方法是回答不了的。同样，科学在对待社会问题时，也一筹莫展，因为科学忘记了自己的基础——历史。科学本身的发展是在历史中进行的，“科学受历史的内在演进的限制”，[51]科学无论是理论的方向和方法，还是理论的对象，都离不开历史，而且“科学回过头来也会成为历史进程的一个因素”，[52]“科学工作的范围和方向的确定并不仅仅取决于它自身的趋向，而在根本意义上取决于社会生活之需”。[53]这说明科学无论是从哪个方面来说都是历史的、社会的，但恰恰是这个基本点，科学却“尚未实实在在地把握住”，这样科学就发生了危机。

如果说以上两点霍克海默基本上遵循着卢卡奇的思路，那么在对科学社会功能的批判上二者的相近只是由于社会历史条件不同，卢卡奇将科学同资产阶级的统治联系起来，具有一种极左的工团主义情绪，而霍克海默的批判主要是从意识形态上着眼的。在他看来，无论哲学还是科学，“皆为意识形态的东西”。[54]因为历史变了，当在资本主义早期时，人们还对更加美好的社会关注，而今天却要证明这个社会是永恒的，此时“一种致命的、瓦解的因素遂侵入到科学中”。霍克海默的这一思想以后在马尔库塞，尤其在哈贝马斯那里产生了重要的影响，这点下

面还要研究。

阿尔多诺是法兰克福学派中受卢卡奇影响较大的一个。20年代在他刚刚接触马克思主义的时候,《历史和阶级意识》就给他留下了深刻的印象,按照布克-默丝(Buck-Morss)的观点,阿尔多诺的理论框架从两个方面受到了《历史和阶级意识》的影响,一是《历史和阶级意识》的物化理论,二是卢卡奇的主一客体统一论。[55]当然这两点是一正一反,前者是阿尔多诺接受了卢卡奇的理论,后者则是阿尔多诺反对卢卡奇的观点,但这一正一反间的核心是浪漫主义,所以浪漫主义思想构成了卢卡奇和阿尔多诺的真正联系。

阿尔多诺对科学的批判,对理性的审视,最重要的表现在他与霍克海默合著的《启蒙辩证法》一书中。他们认为今天世界的发展证明了科学手段已成了问题,已经到了给科学划界,对唯科学主义反击的时候,要彻底考察科学的本质。他们说:"如果从科学的自我满足的工具主义中产生的只是一个障碍问题,那么,社会问题的批判将至少把它自身归结为反对接受科学方法的倾向。"[56]他们认为,《启蒙辩证法》所要完成的使命正在于此。在这个问题上霍克海默和阿尔多诺已超过了卢卡奇,他不仅对科学技术的现状展开了批判,而且对工具理性进行了追根溯源的考察。他认为从荷马史诗到柏拉图的哲学,从康德到尼采,那种启蒙的思想是贯串于其中的主线。

那么,什么是启蒙呢?为什么启蒙要受到批判呢?他认为"从最一般进步思想的意义上来讲,启蒙的目标总是把人从恐惧和君主制度下解放出来","启蒙的纲领是世界的清醒的纲领"。[57]但我们这个世界在启蒙思想的指引下,在科学技术的推动下,又得到了什么结果呢?阿尔多诺和霍克海默的结论是

悲观的和忧郁的。

他们认为在资产阶级社会和极权社会中，“科学变成了包含着压制群众和社会再生产的方法的概念”。[58]在商品结构的社会中，科学和技术理性与统治、压迫联在了一起。资产阶级在理性概念的乌托邦之上反对封建专制，但结果这种理性却把资产阶级引向了反面。资产阶级在法西斯主义那里成为极权主义，理性变成了非理性的概念，结果造成启蒙就是极权主义，“恐怖与文明不可臾离”，启蒙走向了自我毁灭。在全书的最后一章，他们通过对法西斯主义反犹太人现象的分析，具体论证了“技术的压迫是一种压迫的象征”，[59]揭示了启蒙的局限与界限。

如果说技术与专制的联姻造成了法西斯主义对犹太人的残酷迫害，那么工具理性与交换原则的结合则形成了所谓的“文化工业”，它从另一方面反映了技术理性对人的压抑。他认为大众文化阶段与过去的自由阶段相比较，其新颖之处就是对新事物的排斥。机器总在同一地方运转，但当决定消费的时候，它总是将未经验的新东西作为危险加以排斥。因为这种文化工业促进了技术的标准化、同一化，正如阿尔多诺在谈到音乐时所讲的：“节拍与和声成为各部分都必顺遵守的一种标准的模式，在这种模式下不准有任何的背离，结果必然是没有任何真正的东西被允许进入，只有给千篇一律的作品加一些风味而又不会对其有所威胁。”[60]文化也成了一种标准化的东西，技术理性渗透到了文化的各个方面，无论是小说、戏剧还是舞蹈、音乐。

技术为什么会沦落到这步田地呢？理性为什么会变成压制人、操纵人的工具呢？阿尔多诺认为除了理性与交换原则相结合以外，工具理性对自然的征服也是一个重要的原因。人们从自然中学习的目的不是与之和谐，而是“为了控制自然和控制其

他人”。[61]在征服自然之中，一切都必须从制造和支配的角度来加以理解，征服自然，控制他人成为人使之立于自然的目的，结果在一片向自然进军的胜利凯歌声中，理性、技术成了“破坏自然的力量”。[62]人的内在的自然和外在的自然都被破坏了，科学这样“最无情地反对自然”[63]与其说是造福于人类，不如说把人类推向危险的边缘，成为“新的人类异化的种子”。

沿着这个思路发展，阿尔多诺与卢卡奇分道扬镳了。他对卢卡奇的主—客体统一论提出了批判，构成了他浪漫主义思想的另一个重要方面。

从现实的状况来看，阿尔多诺认为卢卡奇所设想的无产阶级作为历史的主—客体统一已经不存在。无产阶级已被资本家阶级同化，他们已经丧失了自己清醒的阶级意识，他们已不具有昔日那种战斗精神，无产阶级现在只“是社会过程的客体而不是主体”。

从哲学上来说，卢卡奇的黑格尔主义的马克思主义继承了从笛卡尔到康德、黑格尔以来的主体性原则，对这种主体性原则卢卡奇不加改造就推演出了他的主—客体同一的理论框架。阿尔多诺认为在《历史和阶级意识》中，卢卡奇“把客体归于了它自己的尺度：主体淹没了客体，忘记了客体本来是怎么回事”。[64]他在《否定的辩证法》一书中给自己确定的使命就是“揭露建构性的主体性的谬误”，[65]批判自笛卡尔以来流行于西方哲学界的“主客体同一性”理论，建立一种“非同一性”的哲学理论。

阿尔多诺认为这种“非同一性”的哲学既反对旧唯物主义那种主—客体绝对相分，也反对黑格尔式的主—客体无差别的同一，在他看来主—客体就是一种有差别的存在，主体并没有支配客体的愿望，而是两者之间和平的有差别的相互影响和渗透。

当然,他认为这并不是回到唯客体主义上,这点他在《否定辩证法》中讲的很清楚:“把客体置于曾有主体占有的那种孤立王座之上,这并不是批判思想的目的”,[66]他所允许的客观性是与主体有差别而又有联系的客观性。

从以上两个方面我们足以看到卢卡奇与阿尔多诺之间的联系和区别。两人的相同之处在于都反对商品交换原则对整个社会所造成的物化,都对科学、技术理性的膨胀表示了无限的忧虑,都认为在资本主义条件下“工具理性”、科学技术和商品运转结合在一起,成为资产阶级、极权主义乃至法西斯主义的帮凶。阿尔多诺显然在反对异化,在把浪漫主义转向一种社会批判理论方面受惠于卢卡奇,并把卢卡奇所提出的这个问题大大深化了。

当然,两人的区别也是明显的,而且在理论上还存在着深刻的分歧。卢卡奇用以达到他的浪漫主义理想王国的手段是主—客体统一论,他寄希望于无产阶级及其意识的创造能力,而阿尔多诺则反其道而行之。他不仅直接批判卢卡奇的主—客体统一论,还追根溯源把矛盾指向卢卡奇所崇敬的黑格尔,他不相信卢卡奇所描述的无产阶级的神话,甚至他明确地提出反对浪漫主义。在《启蒙的辩证法》中,他认为“浪漫主义所反对的只是表达了资产阶级自身的经验”,[67]在《主体—客体》一文中则明确说:“主体与客体的幸运统一这幅暂时的或永恒的原始状况的图画是浪漫的,然而有时也是具有希望的计划,但今天却不折不扣地成为了谎言。”[68]

在这个意义上我们发现一个有趣的现象,它形成了卢卡奇和阿尔多诺在浪漫主义问题上的“反向比较”。卢卡奇把浪漫主义与马克思主义相结合,但他的浪漫主义有一种内在的矛盾。

在其追求完美的总体、无异化的自然的同时，却主张主体对客体的改造，这种改造虽然把马克思的实践概念单向度的向人道主义做了转向，但仍包含着一种主体对客体的征服，而这正是和浪漫主义的特点相违背的。在这点上阿尔多诺的批评倒有几分道理，他认为卢卡奇表面上批评科学主义，实质上离理性主义更近些。那么这种“非同一性”究竟是什么呢？这种主体—客体相差异的关系是什么呢？下面这段话讲得很清楚：“启蒙必须审视自身……这个任务的完成并不是要保持过去，而是要重新恢复了旧的希望，……然后，今天，过去只是作为被破坏的过去而保持的。”[69]在这里我们体味着一种更本真的浪漫主义。就此而言，马丁·杰把浪漫主义列为阿尔多诺思想星系中的一颗明星是很有道理的，吉列恩·罗斯把阿尔多诺作为新马克思主义浪漫主义思潮中的重要一员也是极有根据的。[70]

2. 卢卡奇与哈贝马斯

哈贝马斯是法兰克福学派的第二代传人，作为阿尔多诺的学生，今天他已把“批判理论”推向了一个完全崭新的阶段。他沿着马尔库塞早年同实证主义论战的思路，同当代分折哲学和语言哲学展开了长期的论战，同时他又不断地同现象学、解释学对话，这样他的理论展开的空间就很广阔，加之他对当代社会学和经济学等一系列具体人文社会科学成果的汲收，使其成为当代德国学界和欧洲哲学界的一颗明星。

然而，要读懂哈贝马斯就必须了解法兰克福学派的精神史，就要了解西方左翼思想史。这里我们仅从对待科学技术的浪漫主义的角度说明卢卡奇与哈贝马斯在理论上的联系。

哈贝马斯自己曾说过，《历史和阶级意识》曾是他年青时的

指路明灯，早在大学时期，他在潜心研读《启蒙辩证法》时就已经接触到了卢卡奇的一些思想，后来他回忆这一历程时说："对于我来说，最重要的在于看到了与此相关的、系统的马克思主义传统……，当然，对于这种马克思主义的传统的准备是在我阅读卢卡奇的基础上进行的。"[71]1981年他同记者谈话时曾说："我醉心地阅读卢卡奇的《历史和阶级意识》一书，但同时又深感遗憾，因为它所描绘的是过去的事情。"[72]的确如此，本世纪初20年代的革命风暴与80年代的平稳发展已经完全不可同日而语，哈贝马斯早已把卢卡奇的那种党是无产阶级意识代表的革命理论抛在了一边。[73]但卢卡奇的浪漫理论仍深深影响着哈贝马斯，或者说在浪漫主义的反对科学技术思想上两人有着内在的联系。

首先，哈贝马斯继承了卢卡奇关于科学与资本主义统治联为一体的思想，提出了晚期资本主义社会中科学技术执行意识形态职能的理论。在卢卡奇那里对科学技术的意识形态功能只是涉及到了，阶级特征与科学之间的联系他已敏锐地察觉到，但他并未展开这一思想。在哈贝马斯那里这成为他的重要理论特色。

哈贝马斯认为在当代资本主义社会中科技已不仅仅是生产力的要素，而是"成为了第一位的生产力"，[74]正是由于科技的发展才使当代资本主义呈现出不同于"自由资本主义"时期的一系列特点，在这种情况下科学技术就成为"晚期资本主义"的意识形态，从而取代了"自由资本主义"时期的"公平交换"的意识形态。实际上把科技作为意识形态这个概念在霍克海默和阿尔多诺那里就已经有了，他们在《启蒙辩证法》中那著名的"工艺的基本原理就是统治的基本原理"的论断，以后被马尔库塞发展成为了"技术的逻各斯已经变成了奴役的逻各斯"。但哈贝马斯使

这一思想更加系统化，说明在“晚期资本主义”科学更成为系统的维持其社会合法性的意识形态。由于将科学技术功能的无限扩大化，科学技术已经不仅仅在工具理性的范围内发挥作用，而且已深深侵入了交往理性之中。技术在控制人，技术的合理性成为政治的合理性。

在对科学的批评中，他不赞成霍克海默把科学的社会功能与科学本身相分的方法，也对马尔库塞在“技术中性”上的动摇和模糊提出了批评，而明确认为“晚期资本主义”社会中科学技术所产生的种种问题已不能归于它的社会环境，而是科学本身造成的。“技术的发展所遵循的是与其自身所造成的后果加以调节的那种有目的——合理的活动同样的结构，即实际上与劳动结构相一致的逻辑”。[75]这就是只要从事技术活动、科学活动，这种作为有目的人类活动就必然包含着那种恶果。正像一些学者所说的，哈贝马斯“赋予科学技术一种‘原罪’的性质”。[76]这个评价可谓一针见血。

第二，“交往理论”的设想的背后是一种理论的乌托邦。如果说卢卡奇是用“审美”来解决科技的负作用和异化，那么哈贝马斯则用“交往理论”来解决这一困境。哈贝马斯认为“卢卡奇的特殊成就在于，把韦伯和马克思十分紧密地联系在一起，他同时按照两个方面，即物化方面和合理化方面，来考察社会劳动领域脱离生活世界关系”。[77]这就是说如果韦伯是从积极方面来讲“合理化”的，那么，卢卡奇按照马克思的思路，揭示了这种“合理化”的反面——物化。正是由于卢卡奇这个结合，从而引出了对资本主义全面异化，其中包含科学技术异化的批判。哈贝马斯认为卢卡奇是沿着席勒、黑格尔的批判康德的思路来发展的，最后得出用无产阶级意识这个神话来解决物化的矛盾以及劳动

世界和生活世界的的冲突，显然，这个思路已完全被哈贝马斯放在了一边。哈贝马斯借助的是什么呢？“交往理性”。“交往理性不像工具理性那样，包含一种无反抗的盲目的自我维持。这种交往理性不是表现在一种自我维持的主体上，即一种通过阐述和行动涉及客体、或涉及针对一种周围世界而保持标准的体系的主体上，而是表现在一种象征性结构化的生活世界上；这种生活世界是通过它的成员的解释成就进行构思的，并且只是通过交往行动加以再生产的。”划出一条界限，保证“生活世界”的“合理性”。总之，卢卡奇找到了黑格尔的主—客体同一论，而哈贝马斯找到了“交往理性”；但似乎“是”与“应该”仍未统一，“历史理性”与“绝对命令”仍未统一。劳动的世界和生活的世界怎样相分相合？我们仍不能回答。哈贝马斯梳理了西方马克思主义理论中的韦伯的“合理化”理论的演化过程，他给我们的答案似乎仍是一种乌托邦。对于哈贝马斯的交往理论这里不能展开，但从以上两点，足以看出卢卡奇与哈贝马斯在理论上的联系。

3. 卢卡奇与马尔库塞

马尔库塞作为“造反之父”主要不在于他的政治行动，而是因为他那卷帙浩繁的著作中有一种独特的吸引力，它表述了人们对现代西方社会的愤懑，唤起人们对人的本质的美好追求与维护。

马尔库塞与卢卡奇的理论联系是很明显的，“卢卡奇的《历史与阶级意识》一书也给马尔库塞提供了一个框架，使他得以用唯物主义的词汇，去描述海德格尔对人的存在的本体境况的分析”。[78]当马尔库塞转向马克思的理论以后，更在社会的维度中展开了对资本主义的批判。

马尔库塞对科学技术的批判在西方马克思主义理论中是很著名的，他提出的“机器不是中性的”的论断就是要求“批判理论在原则上避免对科学的致命的拜物教”。[79]但他最有其特色的却是其“审美理论”，正是从他的审美理论中我们看出他的浪漫主义特点。

他认为科学是奴役人的，技术是资本统治的工具，人是单面的。在这熙熙攘攘的世界之中，生命的欢畅在哪里？他指出了一条路——审美。审美是感性的，因而它必然和这个以理性为基础的世界，和这个被工具理性所主导的生活发生冲突，这样美学才确立了自己的使命，把“与理性秩序相反的感性秩序”[80]作为其对象。他认为康德的“无目的的合目的性”和“无规律的合规律性”揭示了审美的特征就是消遣的冲动，也就是说它不是压抑性的，而是非压抑性的，它是对现实原则的摆脱，是人的内在和外在自然的彻底解放和自由。这也就是他说的“消遣冲动一旦作为文明的一个原则占了上风，就会使现实发生真正的转变。于是，人们所经验到的自然、客观世界将主要不是统治人的东西(如在原始社会中那样)，也不是被人统治的东西(如在现存文明中那样)，而是一个‘沉思’的对象”。[81]

“审美经验将阻止使人成为劳动工具的暴力的开发性的生产”。如果说现实操作原则的代表是普罗米修斯，那么，俄耳浦斯和那喀索斯则代表了审美原则，它们与普罗米修斯那种辛勤劳作的形象相反，它们是快乐的象征。它们的声音是歌唱而不是命令，它们的姿态是供给和接受，它们的行为是创造和平和废除劳动。它们的解放是从使人和神、人与自然结合起来的时间中的解放。这是一个多么美妙的世界！人与自然，主体与客体之间的冲突完全消失了，“在人们谈论爱慕和交心的同时，鲜花、

清泉、动物都体现了其自身的样子——美”。[82]

对理性的厌恶，对感性的颂扬，对现实的批判，对审美的向往。在这一正一反之中我们清楚地看出马尔库塞的浪漫主义与卢卡奇的联系。他对操作原则、技术理性的批判基本上是沿着《历史和阶级意识》的异化思想，沿着卢卡奇对科学理性批判的思路展开的。同时，马尔库塞对整个资本主义文明的批判也是阿尔多诺“文化工业论”观点的进一步深入。正是在马尔库塞的“审美救世”之中，我们仿佛看到卢卡奇早年的浪漫主义踪影，看到《历史和阶级意识》中，卢卡奇对席勒美学思想的认同中所表现出来的浪漫情调。马尔库塞说，“美学方面可以用来作为一个自由社会的某种尺度。……美学天地也就是自由的需要和机能之赖以求得解放的天地”。[83]李小兵对马尔库塞的这种浪漫思想有一个很精彩的评价：“马尔库塞的思想，表现出他作为当代思想家的独特个性；不是社会现实的建设者和辩护者，也不是人类原初精神家园的追忆者和眷念者(像他的先师海德格尔那样)，毋宁说，马尔库塞是一位面向未来的预言家。”[84]正是这个预言家，同卢卡奇那种救世主的审美救世有着切合，所以，马尔库塞的这种倾向与卢卡奇有着内在的一致。

当然，马尔库塞和卢卡奇的不同还是很明显的。当马尔库塞发表他的《理性与革命》时，他的思想之根还和卢卡奇一样扎在黑格尔的历史哲学之中，但当他发表《单面人》、《爱欲与文明》时，他已开始把弗洛伊德的学说作为思想的动力。这样两人尽管有着反对技术理性、追求审美乌托邦的共同特点，但在理论的侧重上已大不相同。当卢卡奇用一种古典的人文理性来对抗工具理性时，马尔库塞则用感性、本能同工具理性相抗衡，审美是感性的生成，自由是本能的升华。当卢卡奇还笃信马克思的理

想时，马尔库塞则把马克思的阶级理论，无产阶级神话抛在了一边，他审美理想的实现已再不像卢卡奇那样还要借助于无产阶级的阶级意识。

三、自然科学与人的科学的统一

从卢卡奇到马尔库塞，他们全部的批判活动都集中在科学、技术理性与人的发展这个根本问题上，浪漫主义的遐想正是在科学与人道的冲突中产生的。究竟应该怎样看待这个问题呢？我们必须考察马克思的有关思想，由此才能评判卢卡奇和法兰克福批判家们的思想与理论。

恩格斯在马克思墓前的讲话中有一段精彩的论述，他说："没有一个人能像马克思那样，对任何领域的每个科学成就，不管它是否已实际运用，都感到真正的喜悦。但是他把科学首先看成是历史的有力杠杆，看成是最高意义上的革命力量。"[85]恩格斯这段话十分清楚地点明了马克思对科学的理解首先是从人的解放与革命这个根本点来加以考察的，这样科学在马克思的理论中绝不是仅仅作为意识形态的一种形式出现的，它本质上是马克思的社会历史本体论的一个重要方面。

马克思的世界观是实践唯物主义。它从人的实践活动中揭示了人的本质与科学的本质，论证了人道主义与科学的统一。在以往的历史科学中只是顺便提到自然科学，或者仅仅把它看作是启蒙的、有用的因素，然而马克思却认为"自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作了准备，尽管它不得不直接地完成非人化。工业是自然界同

人之间，因而也是自然科学同人之间的现实的历史关系”。[86]马克思这一纲领性的论述从两个方面揭示了人与科学的关系。

1.自然科学是真正人的生活的基础

人的本性是什么？人的本质力量在哪里？以往的所有理论都仅仅从人的政治、艺术、文学等意识形态活动中来加以证明，古往今来所有的人道主义都是在伦理、道德的领域中来描述人性，并把这种人道主义上升到一种历史观。马克思和以往所有的哲学不同，他把眼光投向了世俗社会，投向了人的实践活动，投向了人的力量最典型的体现——工业。他在汲取黑格尔的劳动学说的基础上创造性地提出了实践唯物主义的“对象化理论”，从而说明了“工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在，是一本打开了的人的本质力量的书”。[87]这说明自然科学正是通过工业而进入人的生活，证实了人的本质和力量。

马克思的话千真万确，雄伟的金字塔，巍峨的长城不正是人的本质力量的体现吗？漫游太空的飞船，旋转的粒子加速器不正是人的本质的确证吗？环顾今日之世界，处处都是工业与科学的辉煌业绩，没有科学认识，我们就无法说明现代人类。人类生活的许多方面得以存在，完全归于科学的发明，而本世纪以来的科学技术革命使人类在改造自然方面又产生了一次大的飞跃，出现了相对论、量子力学、控制论、分子生物学等。科学是人类的事业，工业是人的力量的象征。这就是马克思说的只有工业，“人的激情的本体论本质才能在总体上、合乎人性地实现”。[88]只有科学，人的本质的力量、人的全面自由的发展才有可能。“现代自然科学和现代工业一起变革了整个自然界，结束了人们对于自然界的幼稚态度和其它幼稚行为”，[89]把人的能

力发展到一个新的阶段。

上面我们已经证明了,马克思的人道主义再不是一种道义上的感伤,再不是一种伦理善恶的说教,它是人道主义的最高形态——"实践的人道主义",[90]它是建立在工业与科学基础上的人道主义、即"人的科学"。这样一种人道主义的前提就是把工业、科学作为人的生活的基础,作为人的自由发展的基石,作为人的本质力量的佐证。

2.人道主义是自然科学发展的真正方向

在旧唯物主义看来自然科学的对象只是纯粹的自然界,与人无关的自然界,似乎科学只问苍天不问人生。马克思的实践唯物主义则证明了,现实的自然界是人化的自然界,是人的本质力量的对象化。这样若看不到"自然界的人的本质",[91]看不到现实的自然界是"人类学的自然界",那么不仅自然科学会迷失方向,而且也无法真正揭示自然科学认识的本质。正如马克思在批评费尔巴哈时所指出的:"如果没有工业和商业,哪里会有自然科学呢?甚至这个'纯粹的'自然科学也只是由于商业和工业,由于人的感性活动才达到自己的目的和获得自己的材料。"科学是人的活动,离开了人根本无法揭示出科学的本质与特征。

马克思认为一旦确立了这种实践唯物主义的基点,那么"自然科学将会失去它的抽象物质的或者不如说唯心主义的方向,并将成为人的科学的基础……"。[92]这样在马克思那里人的解放与发展才构成了自然科学发展的真正方向。如果这样来看马克思的科学观,那么很显然在马克思那里自然科学再不是那种脱离人的实践活动的纯粹的自然科学的直观,再不是那种远离社会与人生的实验室中的技术操作,科学、技术将成为人的自由

与解放的真正力量，它将成为人的科学的基础。

3. 扬弃浪漫主义与实证主义

生活与科学的繁茂的大树根植于同一个基础之上——人类的实践活动。正是在这个基础上马克思提出了自然科学与人的科学相同一的著名结论。马克思说："自然科学往后将包括关于人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样，这将是一门科学。"[93]科学理性与人道主义的统一构成了马克思实践唯物主义世界观的最重要原则。在这个统一中人道主义的实现，人的自由与解放是通过自然科学，并借助于工业在实践上进入人的生活来完成的；同样，科学理性的发展恰恰是为人的解放与自由奠定了基础，为人道主义的真正实现做了准备。只有把握了马克思的这个根本观点才能真正洞察出科学主义思潮的抽象性和人道主义的虚伪性，才能真正回答在资本主义异化条件下，科学与人的发展的关系，揭示出浪漫主义思潮的实质。

工业文明的确立是以罪恶、异化为前提的，科学技术的初期发展是以人的自由的丧失、人格的沦丧为其结果的。从卢梭到诺瓦利斯，从卢卡奇到马尔库塞，所有的浪漫主义的苦恼与忧伤都凝聚在这个二律背反之中。应该怎样看待这一历史事实呢？马克思从科学与人生的统一出发，站在历史的高度，回答了这一难题。

马克思认为在资本主义体系内部，一切提高社会生产力的方法都是靠牺牲工人的人格来实现的。在资本的形式下，科学与工人的自由和解放是对立的、矛盾的。资本家"在机器上实现了科学，作为资本同工人相对立。而事实上，以社会劳动为基础的所有这些对科学、自然力和大量劳动产品的应用本身，只表现

为剥削劳动的手段，表现为占有剩余劳动的手段，因而，表现为属于资本同劳动对立的力量”。[94]这说明在资本主义条件下，科学、技术成为资本家压榨、剥削工人的重要手段。

但若从宏观的历史发展角度来看，马克思认为这种在资本主义条件下的工业、科学又促进了整个人类的发展，为人的彻底解放奠定了基础。马克思说：“资产阶级争得自己阶级统治地位还不到一百年，它所造成的生产力却比过去世世代代总共造成的生产力还要大，还要多。自然力的征服，机器的采用，化学在工农业中的应用，轮船的行驶，铁路的通行，电报的往返，大陆一洲一洲的垦殖，河川的通行，仿佛用法术从地底下呼唤出来的大量的人口，——试问在过去哪一个世纪能够料想到竟有这样大的生产潜力在社会劳动里面呢？”[95]这一切都是科学通过工业进入人的实践生活的结果，都是社会劳动的结果。工业，资本主义条件下的工业以其歪曲的形式证实了人的本质力量。

从大尺度的历史发展来看，资本并不都是罪恶，它同样具有着伟大的文明作用。因为只有在资本主义制度下，人类才打破了地方性的发展和“对自然的崇拜”，自然界才成为人的对象；只有在资本主义条件下，在创造一个普遍的剩余劳动体系的同时，创造出一个普遍利用自然属性和人的属性的体系；“只有资本才创造出资产阶级社会，并创造出社会成员对自然界和社会联系本身的普遍占有。由此产生了资本的伟大文明作用”。[96]历史在罪恶中前进，人在异化中发展。绝不能因资本对工人的压迫，就否认了资本的“伟大文明作用”，从而缅怀昔日流逝的岁月。

人们会说前资本主义的自然经济时代是淳厚、质朴的时代，人们的生活是自主的、美好的。但马克思认为资本所造成的这种“物的联系比单个人之间没有联系要好，或者比只是以自然血

缘关系和统治服从关系为基础的地方性关系要好”。[97]这种好处不仅表现为它胜过那种田园牧歌式的生活，而且在于为以后人的真正的、全面的发展打下了基础。由此，马克思是根本反对浪漫主义的，认为“留恋那种原始的丰富，是可笑的”。[98]

浪漫主义的人道理想是苍白的，因为它脱离了现实生活的实际；浪漫主义的理论是反历史的，因为它不能从宏观的历史角度去分析资本的罪恶；浪漫主义的科学观是肤浅的，因为它不能从科学的历史本质中来把握科学。

作为其对立面的唯科学主义历史观也是错误的，因为这种历史观不能把科学放在一定的历史关系和社会关系中考察，科学似乎是不食人间烟火的“圣物”。这样它就掩盖了资本主义条件下资本家对工人的欺压和剥削。资本与科学的结合既造成了人的全面发展的可能，也造成了人的全面异化。科学、技术、理性在资本主义条件下带来的绝不仅仅是鲜花、幸福与欢乐，在异化形式下的历史进步，伴随的是血、是泪、是工人阶级的贫困与饥饿，即使在今天的情况下工人被剥削的地位仍未改变。马克思认为“自然科学本身(自然科学是一切知识的基础)的发展，也像与生产过程有关的一切知识发展一样，它本身仍然是在资本主义生产基础上进行的”。[99]这样科学技术的应用就必然和财富的积累、人的异化联系在一起的。马克思说得好：“资本不创造科学，但是它为了生产过程的需要，利用科学、占有科学。”[100]结果科学再不能“洁身自好”，它卷入了生活并与工人相对立，技术、机器也再不是一种生产关系以外的公允的旁观者，它开始具有了“主人的职能”。在这种情况下，科学、技术理性对工人来说“表现为异己的、敌对的和统治的力量”。[101]

科学在资本主义条件下走向了自己的反面。“‘理性的胜

利’所建立的社会制度和政治制度，证明是对启蒙主义者所作的美好诺言的最毒辣、最令人失望的讽刺。”正是基于这样一种理解，马克思才呼吁把科学从统治阶级的工具变为人民的力量。

两极相通，相反相成。浪漫主义和唯科学主义作为西方思想史上的两大思潮，现在已演化成以大陆哲学为代表的人本主义和以英美分析哲学为代表的科学主义。这里我们并不是具体分析两种思潮的联系与区别，我们所强调的是在对待科学、技术的问题上二者表面上是势不两立的，[102]但实际上却有一致的地方，它们都没有真正地把握好科学理性与人道主义这两者的关系，正如马克思所说的，“资产阶级的观点从来没有超出同这种浪漫主义观点的对立，因此，这种浪漫主义观点将作为合理的对立面伴随资产阶级观点，一同升入天堂”。[103]马克思认为“只有在劳动的共和国里，科学才能起到它的真正作用”。[104]人的全面发展与科学的发展才会成为一个相辅相成的统一历史过程。

四、评　价

马克思宏伟的历史观给了我们评判的尺度，自然科学与人的科学统一的理论为人类的发展指出了真正切实的道路。依据马克思的这一理论，我们对卢卡奇和法兰克福的浪漫主义批判理论提出如下两点看法：

1.“合理的对立面”

自高尔基在文学领域中把浪漫主义划分为积极浪漫主义和

消极浪漫主义以来，以卢梭、诺瓦利斯为代表的浪漫主义被说成是与歌德不同的消极浪漫主义。在经典传统的文学理论教科书中，卢梭的浪漫主义被认为是一种颓废、萎靡的思潮。实际上，浪漫主义不仅是一种文学现象，它更是一种思想运动。本世纪以来，从胡塞尔到海德格尔的人本学思想成为哲学上的浪漫主义代表，但在传统的马克思主义看来这一思潮是一种没落的哲学，毫无任何有价值的思想。这样在对卢卡奇和法兰克福学派的浪漫主义倾向的评价上，也就采取了一概否定的态度。

这种观点是值得进一步研究的。在卢梭那里他的浪漫主义"表露出一个日内瓦少年对巴黎社会的不信任和憎恶，并反对这种社会中隐藏着的欺诈"。[105]在德国浪漫派那里则表露出了他们对技术理性压抑之下的个体生命的绵绵无尽的眷恋。是的，我们必须承认这种心灵感伤的苍白和软弱，但决不可否认他们情感上的真诚，不可忽视由这种感伤所反映出的社会问题。因而勃兰克斯认为整个浪漫主义思潮是毫无价值的结论恐怕过于武断，[106]应该看到在浪漫主义思想中是有令人沉思、给人启迪的东西的，这些东西至今仍值得我们认真玩味。这正如马克思所说的浪漫主义"是对 16 世纪以来就作了准备，而在 18 世纪逐步走向成熟的'市民社会'的预感"。[107]

从当代哲学来说，胡塞尔对实证科学的批判并不是表明他要抛弃科学，而是要拓宽科学，使科学从实证主义的科学观中解脱出来，面向人生与价值。[108]海德格尔对技术理性膨胀的忧虑，[109]对前技术时代和谐的缅怀，[110]恰恰是在资本主义条件下，技术理性所造成的危机在哲学中的反映。这点伽达默尔讲得很清楚，科学并不能包揽一切，解释学所要努力的地方恰好是科学的局限性所在之处。[111]再不能忍受技术理性对人与价值

的淡漠，再不能忍受科学主义对世界的机械式的说明，要守护那诗意般的心境，由此才产生了现代哲学中的人本主义思潮，从现象学到解释学，从存在主义到批判理论大体都抱有这样一个根本宗旨。不管他们提出的方案能否救世，有一条则是千真万确不可否认的：他们对科学主义的批判令人深思，他们提出的问题发人深省。如果说卢梭的浪漫主义是对走向成熟的“市民社会”的预感，那么，当代哲学中的浪漫主义思潮则是“市民社会”走向危机的反映和确证。

一旦我们对整个浪漫主义思潮确立了这样一种态度，那么，正像法国社会学家 Michacl löwy 所说的“浪漫主义的反对资本主义的概念是理解青年卢卡奇的关键，同样，抓住了这个关键点，我们就可以理解卢卡奇为什么会从资产阶级的美学家发展成为马克思主义的理论家和实践家”。[112]我们就会很清楚地看到卢卡奇和法兰克福学派思想家们的浪漫哲学至少有一点是有价值的，是应该加以肯定的，即他们的努力消解了科学主义思潮对马克思主义的侵蚀。

上面我们已经指出卢卡奇的浪漫主义首先是针对第二国际的“科学主义”倾向的，尽管卢卡奇在这个批判中走得太远，但客观上却抵制了伯恩斯坦、考茨基的科学主义。因为若按照他们的思想，把马克思的世界观说成是社会达尔文主义，或者用一种新康德主义的科学主义来改造马克思主义，那造成的结果也是不堪设想的。正是卢卡奇在马克思世界观的解释中突出了其价值功能的一面，强调了它的历史性质和人道主义的目标，从而打破了那种把马克思哲学科学主义化的一统天下，卢卡奇的这一功绩无论如何不能抹杀，不管他的“反向努力”多么不尽人意，但只有把他的这一思想倾向放在其特有的历史环境中，才能显示

出他应有的价值和不足。

在这个意义上,阿尔多诺的《启蒙辩证法》、《否定辩证法》,马尔库塞的《单面人》等著作都有其合理的价值和应有的地位。马尔库塞的批判使我们更看清在资本主义条件下,科学技术的社会功能和作用;阿尔多诺的批判则使人们对整个人类的实践模式重新审查,这点在全球问题危逼人类的今天,我们更会感到阿氏思考的力度和深度。

青年卢卡奇的这一努力对今天的中国哲学界仍有着可以借鉴的积极意义。近年来随着自然科学的突飞猛进的发展,有一种把哲学自然科学化的趋势,似乎不懂控制论、生物分子学、系统论就无法搞哲学,他们不是从科学的社会属性和人的活动特点的本质的角度去分析自然科学发展的意义,而是直接把一些自然科学的概念、术语搬进哲学。更重要的在于科学至上的观念仍然根深蒂固,人们很少考虑科学的人道主义和伦理学的意义,不能把人的发展和科学的发展统一起来考察。这一切根本在于忽视了马克思哲学世界观的价值和历史的特征,忽视了它的人道主义意义。就此而言,实证主义和科学主义倾向仍是传统哲学的根本问题所在!“形而上学,当心物理学!!”这是一个发人深省的大问题。卢卡奇和法兰克福学派的价值也就在这里。[113]

2.突破心理主义的狭小天地

青年卢卡奇和法兰克福学派的浪漫主义自身的不足也是十分明显的,最根本的在于这种浪漫主义思潮不能从历史、发展的角度去说明、规范科学和人生的关系,他们仍停留在一种狭小的个人心理的范围内,这样他们虽真诚但软弱,无论如何他们的思

想无法同马克思那气势磅礴的历史观相比，正是在马克思的这一科学而又富有诗意的思想观照之下，显示出了他们的苍白无力和不足。

究竟怎样评价卢卡奇的这个思想，仍是一个很有争议的问题，科尔蒂认为"《历史和阶级意识》的核心论题就是在资本主义中物化同被科学所造成的'物化'的统一"。[114]而 Michael Löwy 则不同意科尔蒂的这种批评，认为"卢卡奇从未说过物化是被科学产生的物化，他仅仅认为物化采取了一种自然规律的形式，人类关系采取了自然规律的形式、自然科学概念的客观形式"。[115]我认为这两种看法都有其合理的一面，又都有其不足。从科尔蒂来说，抓住卢卡奇的浪漫情绪是对的，但卢卡奇这种情绪的历史合理性则被他忽视了。Michael Löwy 在肯定卢卡奇浪漫主义情绪的历史合理性时又走向了极端，没有看到这种情绪的不足，在我看来，卢卡奇等人的问题至少表现在以下三点：

第一，卢卡奇等人混淆了科学技术本身与它的资本主义应用之间的关系。应该承认卢卡奇等人对科学技术在资本主义条件下所起作用的批判是有合理价值的。马克思已经明确指出了，在资本主义条件下，科学技术是"作为资本的力量同工人相对立的"，科学的应用与资本的剥削是紧密相关的，资本家"在机器上实现了科学，作为资本同工人相对立"。[116]结果，机器的使用把工人抛向了街头。在这个意义上，卢卡奇认为科学技术在商品交换的情况下造成了异化；阿尔多诺认为启蒙导致了统治，理性造成了压迫；马尔库塞认为"科学和工艺的合理性变成了统治的合理性"，都是从不同的角度揭示了这一事实：在资本主义条件下，科学技术是与资本的统治、剥削联在一起的。如果连他们所批判的这一事实和现象也要否认，那就完全违背了马克思。

在这个意义上，Michael Löwy 认为，“并不能把卢卡奇对机械主义和泰勒斯主义及现代化劳动所造成的分化的批评都解释为浪漫主义的术语。因为这也是马克思主义的有力传统”，[117]这显然有一定的道理。

对卢卡奇、阿尔多诺等人来说，问题在于：为什么科学在资本主义条件下成为压迫人的工具呢？为什么科学技术作为资本与工人相对立呢？难道科学技术真的像哈贝马斯所说的是“魔鬼为了消除人的价值而铺设的道路吗？”难道科学理性根本上是反对人类，否认人的自由的吗？正是在这些问题上，青年卢卡奇和法兰克福学派的批判家们迷惘了。他们把科学技术在资本主义生产关系下所产生的问题看成了科学本身的问题，这样就把对资本的批判转为了对科学、理性、技术本身的批判。实际上则应相反，从对资本主义条件下科学非人性化的批判中，应该进一步深入到对资本的批判。因为机器作为资本与工人相对立，这并不是由于机器本身，而是使用机器的生产方式使机器具有这种功能。马克思说得好：“机器不是经济范畴，正像拖犁的犍牛不是经济范畴一样。现代运用机器一事是我们现代经济制度的关系之一，但是利用机器的方式和机器本身完全是两回事。火药无论是用来伤害一个人，或者是用来医治创伤，它终究还是火药。”[118]

同样，阿尔多诺对启蒙的反思是深刻的，但人与自然关系的全面恶化，人在征服自然中所造成的生态失衡并不能全部归于生产力，归于人们对自然改造本身。实际上人与自然的对抗正是由于人与人之间对抗的结果。生态的问题与其说是一个人与自然的关系问题，不如说是一个人与人的关系问题，人与自然之间的失衡不在于理性本身，而在于支配理性的那个社会关系。

马克思说："耕作如果它的发展是自发的，而不是有意识地加以引导……接踵而来的就是土地荒芜……。"[119]这里的"自发"和"有意识地加以指导"都是一个社会关系中的问题。哈贝马斯认为技术已成为统治的意识形态的观点的问题也在这里。[120]

由于这种混淆，就使卢卡奇等人产生了两个方面的问题。一方面，他们把科学与人的发展对立了起来，科学成了魔鬼，技术成了"洪水"，从而阻塞了人自由发展的道路。实际上只有科学才"结束了人对自然界的幼稚态度和其它幼稚行为……"，[121]离开了科学，人就不可能获得真正的自由时间，从而也就谈不上人的全面发展。另一方面，忽略乃至掩盖了改变资本主义生产关系这个根本问题。由于把科学、理性当作了真正的敌人，结果社会制度的改变这个实质性的问题被忽略了。这在法兰克福学派那里表现得尤为明显，虽然哈贝马斯极力想调节科学技术与人的发展之间的矛盾，反对"技术的合理性"，想通过一些管理制度使技术理性与个体的利益相一致，但由于不谈从根本上改变资本主义制度，这一切都是虚假的。[122]科学的"人道化"首先必须是社会的人道化，离开了这一点必然走向乌托邦。

人的自由与解放的基础是工业、科学，正如科尔蒂说的，人的自由与全面发展"只能产生在大规模的工业基础之上"。[123]人的自由与解放得以实现的根本条件是变革资本主义的社会关系，使整个社会合理、人道。由于卢卡奇和法兰克福学派的批判家们在这两个根本问题上模糊了，从而使人的自由与解放的理想变成了一种个人心理上的哀叹，变成了一种空洞的抽象的理论。因此 Michael Löwy 认为卢卡奇对机械主义和劳动技术分工所造成的物化的批判是完全符合马克思思想的，是完全从《资本论》出发的，这样评价显然也是片面的，不符合事实的。

第二，卢卡奇等人缺乏一种历史的观点。

卢卡奇，尤其是法兰克福的批判家们对资本主义的现实无限地感伤，他们对人世间的欺诈、剥削充满了仇恨，对资本的压迫、奴役义愤填膺，对科学技术给人带来的孤独、冷落惶惶不安，他们不满于资本主义的现状，但又不能正确地把握现代文明的巨大矛盾。这样在卢卡奇就表现为一种极左的工团主义情绪，在马尔库塞那里则表现出一种对整个文明大拒绝的浪漫主义的空想色彩，1968年巴黎的五月风暴对马尔库塞的思想做了最好的脚注。

历史是在血与火中发展的，善与恶要放在历史发展的天平上才能看清，因为从来不可能有一种绝对、永恒的价值尺度和善恶标准。现代文明正是处在这种善与恶、丑与美的矛盾混合体之中。资本主义的现代文明是一个巨大的矛盾体，这一点马克思说得很清楚，他讲："这里有一件可以作为我们19世纪特征的伟大事实，一件任何政党都不敢否认的事实。一方面产生了以往人类历史与任何一个时代都不能想象的工业和科学的力量；而另一方面却显露出衰颓的征象，这种衰颓远远超过罗马帝国末期那一切载诸史册的可怕情景。"

"在我们这个时代，每一种事物，好像都包含有自己的反面。我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。新发现的财富的源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的根源。技术的胜利，似乎是以道德的败坏为代价换来的。随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量具有理智

生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业、科学与现代贫困、衰颓之间的这种对抗，我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗，是显然易见的、不可避免的和毋庸争辩的事实。有些党派可能为此痛哭流涕；另一些党派可能为了摆脱现代冲突而希望抛开现代技术；还有一些党派可能以工业上如此巨大的进步要以政治上同样巨大的倒退来补充。"〔124〕

在现代史中没有任何人像马克思这样引起资产阶级的仇恨，也没有任何人像马克思这样对资本主义做了如此深入的批判和揭露，同样也没有任何人像马克思这样给资本主义文明以这样充分的肯定。只有马克思才真正透彻而精确地把握住了资本主义这个矛盾体。

资本压榨着工人，它汲取工人的血，刮尽他们的皮。资本的发家史就是工人的血汗史。但同时以资本为基础的生产却不仅创造出了普遍劳动的体系，而且创造出了一个"普遍利用自然属性和人的属性的体系，创造出一个普遍有用的体系"。由此产生了资本的伟大的文明作用：它创造了这样一个社会阶段，与这个社会阶段相比，以前的一切社会阶段"都只表现为人类的地方性发展和对自然的崇拜"。〔125〕只有在资本主义生产阶段，生产力才得到高度的发展，"资本的伟大历史方面就是创造这种剩余劳动"。〔126〕正是在这种剩余劳动之中，人的需要本身才产生了一种普遍的要求，并为人的真正自由时间的到来打下了基础。

马尔库塞认为资本刺激工人消费，使工人在消费中忘记其被剥削的地位，沉醉于一种物质享乐之中，最终成为"单面人"。这个分析固然有其合理的一面，但马尔库塞没有看到问题的另一面，即"资本和劳动关系的这个方面正好是重要的文明因素，资本的历史的合理性就是以此为基础的"。〔127〕

同样，科学技术的资本主义应用使机器与工人相对立，科学成为资本压迫工人的手段，但同时又应看到正是在资本主义条件下科学技术才得到突飞猛进的发展，“只有资本主义的生产才第一次把物质生产过程变成科学在生产中的应用，变成运用于实践的科学……”。[128]为了获取更多的剩余价值，他们就要探索整个自然界，以便发现物质的新的有用性，因此，“他们必然要把自然科学发展到它的顶点”。[129]历史是在恶中前进的。黑格尔的这句话异常深刻！资本一方面把机器、技术、理性变为压迫人的工具和手段，另一方面资本却又造成了机器的完善，促进了技术的嬗变，加速了理性的发展，从而为人的自由发展提供了基础。

因而，卢卡奇等人只看到科学技术被资本所利用的这一面，而没有看到资本反过来促进科学技术进步这一面。正因为此，加雷思·斯蒂德曼·琼斯(Gureth Stedman Jones)认为卢卡奇的《历史和阶级意识》是以一种“完全非辩证的和非历史的观点描述资本主义，使资本主义从历史过程的一开始就是腐朽的和精神上分裂”。[130]这个批评是击中要害的。

资本主义的文明是一个巨大的矛盾：在这里，繁荣与贫困共生，进步与压迫相联；一方面是人与社会的全面联系，另一方面是人与社会的全面异化；在能力的增长中得到的是精神的苦闷与压抑，在自由的交往中留下的是空虚、孤独和寂寞；在自然面前人第一次站立了起来，在资本面前人却仍是奴隶；智慧的灵光使技术日新月异，但每一种新的发明却总是与工人为敌，把他们排除到生产之外，把他们抛向街头。在这个巨大的矛盾面前有人迷惘，有人痛惜，卢卡奇、阿尔多诺、马尔库塞就是这样的人，他们像马克思说的是想抛开现代技术而解决现代文明的这种矛盾和冲突的人，结果必然在理论上和实践上遇到更大的矛盾。

历史是不能中断的。资本主义文明作为人类历史发展的必然阶段具有其应有的地位。现实的丑恶是不容回避的，正因为这种丑恶与弊端，资本主义才必然被取代和超越。无视资本主义的巨大矛盾，去歌颂它、粉饰它是愚蠢的和无知的，但因其矛盾和丑恶而回避它、跨越它则是幼稚的和浪漫的。马克思在谈到资本的伟大历史作用时，以辩证的方式科学地分析和把握了资本矛盾的这两个方面，他说："资本作为孜孜不倦地追求财富的一般形式的欲望，驱使劳动超过自己自然需要的界限，来为发展丰富的个性创造出物质要素，这种个性无论在生产上和消费上都是全面的，因而个性的劳动也不再表现为劳动，而表现为活动本身的充分发展，在那种情况下，直接形式的自然必然性消失了；这是因为一种历史形成的需要代替了自然的需要。由此可见，资本是生产的；也就是说，是发展社会生产力的重要的关系。只有当资本本身成了这种生产力本身发展的限制时，资本才不再是这样的关系。"[131]

第三，马克思主义不是审美救世的乌托邦。卢卡奇、阿尔多诺、马尔库塞三个人的救世良方各不相同，在卢卡奇那里是一种工团主义的激情和无产阶级阶级意识的神话，阿尔多诺则是用"非同一性"的原则去设计未来，马尔库塞则求助于艺术和审美的自律。但有一点则是共同的：用审美的乌托邦来守护人们心灵的绿草地不受技术的侵入，赞美过去以抗衡现实的苦难和丑恶。卢卡奇缅怀席勒所说的那种流逝的昔日美好，阿尔多诺则把启蒙前的世界描绘成一片宁静，马尔库塞在审美中陶醉。所有这些都表现出了他们的浪漫与稚气。

现实是苦难的。资本的历史是罪恶的。卢卡奇的声讨，阿尔多诺和马尔库塞的批判，就此而言并没有错。若要把现代资

本主义社会与古代世界相比，我们就会发现远古世界的那种质朴、纯真和崇高真是令人敬佩。我们仿佛从污浊的城市一下子走进了清晨的山谷，那种清新、芬芳真是令人神往。马克思在谈到古代人对待财富的态度时曾说过在古代世界财富从来不是以统治为目的的，它只是为了私人的享受，财富并不神圣，并没有灵光，它不过是被人用的物罢了，人才是真正的生产目的。而现代世界则相反，支配财富是为了支配他人，统治他人，财富是高尚的，人是渺小的，财富才是生产的真正目的，而人只不过是个配角。正是在这个意义上马克思才说："古代的观点和现代世界相比，就显得崇高得多。"〔132〕因为在古代社会中人是矗立着的，财富不过是一个有用物，而今天物矗立起来了，人却全面异化和虚空了，相比之下"稚气的古代世界显得较为崇高"。〔133〕

马克思在谈到希腊艺术时也讲过类似的思想。他说："一个成人不能再变成儿童，否则就变得稚气了。但是，儿童的天真不使成人感到愉快吗？他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗？"〔134〕在对资本主义的批判中，赞美远古世界的崇高与质朴，在这点上卢卡奇等人和马克思的确有着一致之处，从而也表明了卢卡奇等人思想的合理部分。但我们又必须看到马克思在这个问题上与卢卡奇等人的区别。

这种区别表现为：马克思是要在现有的基础上再前进一步，在更高的阶段恢复这种崇高，而卢卡奇等人则停下来，只想保留这种崇高；马克思是向前看的，卢卡奇、阿尔多诺则是向后看的；马克思是把现实的苦难看成通向自由的必要阶段，而卢卡奇等人则因为这个苦难和丑恶就否认了现实的必要性。这正像马克思批评道梅尔先生时所说的："为了逃避威胁他的历史悲剧，求救于所谓的自然，即笨拙的农村田园诗歌……。"〔135〕

在马克思看来，资本对工人的占有是一种历史的颠倒，但是很明显，这种颠倒不过是历史的必然性，不过是从一定的历史出发点或基础出发的生产力发展的必然性，而这一过程的结果和目的（内在的）是扬弃这个基础本身以及过程的这种形式。[136]历史是审判官，执法人是无产阶级。只有扬弃了资本主义，一切苦难、丑恶才会消失，劳动才会成为真正自由自觉的活动。只有这样，一切古代世界的崇高和质朴才能在新的基础上再现出来。

如果像卢卡奇那样对科学技术一概地否认，那就会像马克思所说的，这"不过表示对极度文明的反动和要回到误解了的自然生活中去"。[137]如果像阿尔多诺那样沉醉于启蒙时代前的那种和谐生活，那就是"以停滞状态的田园生活来同历史的颓废相对立"。[138]如果像马尔库塞那样把未来世界描绘成消遣、享乐，只有歌唱没有劳动，那就纯粹是幻想的乌托邦。在我们看来，即使到了共产主义社会也不是俄耳浦斯和那喀索斯的世界，也不是只有鲜花、清泉，只有做爱和爱欲。马克思早就说过："劳动不可能像傅立叶所希望的那样成为游戏，对于正在成长的人来说，这个直接的生产过程就是训练，而对头脑具有积累起来的社会知识的成年人来说，这个过程就是（知识的）运用，……对于这两种人来说，由于劳动要求实际动手和自由活动，就像在农业中那样，这个过程同时就是锻炼身体。"[139]

未来的世界仍是一个理性的世界，仍是一个操作的世界，但这种理性已成为人的自由发展的前提，这种科学只是成为人们征服世界的手段，这种操作就是人的自由自觉的活动，是一种全面发展的游戏活动。

不管今天人们如何看待马克思的理论，我仍认为至今为止他的解释是最有说服力的。历史的天玄巨变，执法人的异质化

都仍不能减退他的历史理论的巨大魅力。绝不能把那种变了味的、作为意识形态出现的说教与这种深邃、博大的理论相提并论。

我们能否走出资本这个巨大的矛盾体？在未来的高度发展的技术与无尽财富的社会中，人类能否还保持那颗童稚的心？这实在是不可妄言的。理论总是一种预测。马克思毕竟给了我们一个最好的说法，使我们在这个罪恶的世界面前，在这个进步与罪恶共存的，时时感到难以描述的历史面前有了一颗冷静的心，有一个美好的梦，也只能如此。否则“历史的理性”与“绝对命令”的冲突将永远折磨着每一个有良知、有理想的知识分子的心。尤其在今日中国当我们消化这个难分难解的历史时，更是如此。

注　释

〔1〕 *A Dictionary of Philosophy*, London, 1985, p307.

〔2〕〔3〕〔4〕 卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆，1959，页 4。

〔5〕〔6〕 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆，1982，页 63，页 73。

〔7〕 勃兰克斯：《19 世纪文学主流》第 2 册，人民文学出版社，1988，页 37。

〔8〕 *A Dictionary of Philosoph*, London, 1985, p307.

〔9〕 参阅李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社，1984，页 39—45。

〔10〕 *A Dictionary of Philosoph*, London, 1985, p9.

〔11〕 参阅刘小枫：《诗化哲学》，山东文艺出版社，1986。

〔12〕 转引自勃兰克斯：《19 世纪文学主流》，第 2 册，页 69。

〔13〕 lee Congdon., *The Young lukáes*, London, 1983, p51.

〔14〕 卢卡奇：《灵魂与形式》，英文版，页 43。

〔15〕〔16〕〔17〕 同上，页 48，页 48，页 54。

〔18〕 Mary Gluk 认为早年的卢卡奇已经深深地感触了西方文化的危机，这突出表现在卢卡奇早在《现代戏剧发展史》中就已经提出了两种文化的概念，一种是"理性文化"，一种是"审美文化"。他认为"理性文化"把人的完整的生活割裂开了，人成了碎片，人的一切都被合理化吞没了，而只有"审美文化"才能给人生以意义。卢卡奇的这种浪漫主义倾向除其内在因素以外，外在环境也是一个很重要的原因，聚集在他家的"周末文化沙龙"中的朋友对他也产生了重要的影响，尤其是诗人 Baláz s. Bēla，日后成为著名社会学家的曼海姆（Mannheim）等等。参阅 *Georg lukács and his generation* London, 1985.

〔19〕 Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, p33.

〔20〕 Gareth Stedman Jones 认为《历史和阶级意识》的中心点是浪漫主义，这种浪漫主义决定了卢卡奇全部理论的框架和走向。参阅《批评的阅读者》，英文版，页 36—37。

〔21〕〔22〕〔23〕〔24〕〔25〕〔26〕〔27〕〔28〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页 33，页 33—34，页 34，页 8，页 9，页 9，页 116，页 117。

〔29〕〔30〕〔31〕〔32〕〔33〕〔34〕〔35〕〔36〕〔37〕〔38〕 同上，页 120，页 121，页 117，页 31，页 176，页 172，页 31—32，页 97—98，页 100，页 98。

〔39〕 哈贝马斯认为是卢卡奇第一次把韦伯的"合理化"概念引进了西方马克思主义之中。

〔40〕〔41〕〔42〕〔43〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页 115，页 9，页 117，页 117。

〔44〕 同上，页 152。需要注意的是卢卡奇的浪漫主义除了与马克思的批判理论相结合之外，还有一个重要的因素：极左的工团主义情绪。如他在 1912 年匈牙利苏维埃教育工作者的讲话中认为自然科学知识作为资本家阶级的统治工具具有重要作用。"自然科学对于资本主义社会不仅造成了生产的合理化，而且为资产阶级反对封建主义和无产阶级提供了精良

的思想武器。"参阅《卢卡奇 1919—1929 政治著作选》,英文版,页 92。

〔45〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页 159。

〔46〕 Jones, Gareth Stedman., *Western Marxism A Critical Reader* London, 1977, p94.

〔47〕 哈贝马斯:《交往行动理论》第 1 卷,重庆出版社,1994,页 436。

〔48〕〔49〕〔50〕 霍克海默《批判理论》,重庆出版社,1989,页 3,页 3,页 4。

〔51〕〔52〕〔53〕〔54〕 同上,页 2,页 5,页 3,页 3。

〔55〕 布克·默丝:《否定的辩证法的起源》,英文版,页 26—27。

〔56〕〔57〕〔58〕〔59〕 霍克海墨、阿尔多诺:《启蒙的辩证法》,英文版,页 3,页 8,原序言 xli,页 180。

〔60〕 T.W. Adorno, *Introdution to the Sociology of Music*, New York The Seabury Press, 1976, p25—26.

〔61〕〔62〕〔63〕 霍克海默、阿尔多诺:《启蒙的辩证法》,英文版,页 4,页 90,页 181。

〔64〕 阿尔多诺:《主体—客体》,页 419,转引自《阿尔多诺》湖南人民出版社,1988,页 69。

〔65〕 阿尔多诺:《否定的辩证法》,英文版,页 20。

〔66〕 同上,页 20。

〔67〕〔68〕 霍克海默、阿尔多诺:《启蒙的辩证法》。

〔69〕 参阅马丁·杰:《阿尔多诺》,页 96。

〔70〕 参阅 Gillian Rose 的《忧郁的科学——阿尔多诺的理论》,英文版。

〔71〕 Martin Jay, *Marxism and Totality* , 1984 p465.

〔72〕〔73〕 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,载于《哲学译丛》,1984 年 1 期。

〔74〕 哈贝马斯:《走向一个合理的社会》,英文版,页 113—114。

〔75〕 同上,页 87。

〔76〕 陈学明:《哈贝马斯的"晚期资本主义"论述评》,重庆出版社,1993,页286。

〔77〕 哈贝马斯:《交往行动理论》,卷一,重庆出版社,1994,页454。

〔78〕 参见李小兵《审美之维》序言,三联书店,1989,页4。

〔79〕 马尔库塞:《现代文明与人的困境》,上海三联书店,1989,页108。

〔80〕〔81〕 马尔库塞:《爱欲与文明》,上海译文出版社,1988,页132,页139。

〔82〕 马尔库塞:《爱欲与文明》,上海译文出版社,1988,页120。

〔83〕 马尔库塞:《现代美学析疑》,文化艺术出版社,1987,页51。

〔84〕 马尔库塞:《审美之维》,三联书店,1989,页22。

〔85〕 《马克思恩格斯全集》,第19卷,页372。

〔86〕〔87〕 同上,第42卷,页128,页127。

〔88〕 同上,第42卷,页150。

〔89〕 同上,第7卷,页241。

〔90〕〔91〕〔92〕〔93〕 同上,第42卷,页174,页128,页128,页128。

〔94〕 同上,第26卷,第1册,页421。

〔95〕 同上,第4卷,页471。

〔96〕〔97〕〔98〕 同上,第46卷,上册,页393,页108,页109。

〔99〕〔100〕〔101〕 同上,第47卷,页572,页570,页571。

〔102〕 参阅马尔库塞《单面人》中对逻辑实证主义的批判,《海德格尔基本著作选》,英文版,页283—319。

〔103〕 《马克思恩格斯全集》,第46卷,上册,页109。

〔104〕 同上,第17卷,页600。

〔105〕 《卢梭》,新华出版社,1988,页91。

〔106〕 勃兰克斯:《19世纪文学主流》第2册,页15。

〔107〕 《马克思恩格斯全集》第46卷,上册,页18。

〔108〕 参阅胡赛尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,上海译文出版

社，1988，页 9—10。

〔109〕 海德格尔说："技术在本质上是人靠自身力量控制不了的一种东西。"见《外国哲学资料》，第 5 辑，页 174。

〔110〕 参阅《马丁·海德格尔基本著作集》，英文版，页 226—228。

〔111〕 参阅伽达默：《真理与方法》，英文版导言，《赞美理论——伽达默尔文集》，上海三联书店，1988，页 85—100。

〔112〕 参阅《G·卢卡奇的理论、文化和政治》，1989，英文版，页 11—15。

〔113〕 参阅胡塞尔：《现象学与哲学的危机》，国际文化出版社，1988，页 134—160；弗罗姆：《占有还是生存》，三联书店，1989，页 3，页 10。

〔114〕 科尔蒂：《马克思主义和黑格尔》，英文版，1979，页 179。

〔115〕 Löwy, Michael., *Georg lukács: From Romanticism to Bolshevism*, london, 1979, p80.

〔116〕 《马克思恩格斯全集》，第 26 卷，第 1 册，页 421。

〔117〕 Löwy, Michael., *Georg lukács: From Romanticism to Bolshevism*, London, 1979, p181.

〔118〕 《马克思恩格斯全集》，第 27 卷，页 481。

〔119〕 同上，第 32 卷，页 53。

〔120〕 哈贝马斯：《作为"意识形态"的技术和科学》，载于《哲学译丛》，1978，6 期；参阅哈贝马斯：《认知与兴趣》，英文版，页 214—274。

〔121〕 《马克思恩格斯全集》，第 2 卷，页 24。

〔122〕 参阅哈贝马斯：《晚期资本主义的认识问题》，德文版，1973，页 120—129；《交往与社会进化》，重庆出版社，1989，页 183—211。

〔123〕 Jones, Gareth Stedman., *Western Marxism A Critical Reader*, London, 1977, p36.

〔124〕 《马克思恩格斯全集》，第 12 卷，页 4—5。

〔125〕〔126〕〔127〕 同上，第 46 卷，上册，页 393，页 287，页 242。

〔128〕 同上，第 42 卷，页 576。

〔129〕 同上,第46卷,上册,页392。

〔130〕 Jones, Gareth Stedman., *Western Marxism A Critical Reader*, London, 1977, p36.

〔131〕〔132〕〔133〕〔134〕 《马克思恩格斯全集》,第46卷,上册,页287,页486,页486,页49。

〔135〕 同上,第7卷,页240。

〔136〕 同上,第46卷,下册,页361。

〔137〕 同上,第46卷,上册,页18。

〔138〕 同上,第4卷,页329。

〔139〕 同上,第46卷,上册,页18。

第 5 章

总体性的辩证法

《历史和阶级意识》的副标题是:“对马克思主义辩证法的研究”。显然,辩证法的问题构成了卢卡奇全书思考的重点,卢卡奇对辩证法的研究不仅表现在从性质上把自然辩证法转换成为历史的辩证法,而且还体现在他对历史辩证法具体内容的展开:即所谓的“总体性的辩证法”。本章将对卢卡奇这一思想的内容、影响给以详细的研究,并以马克思思想为依据给予评价。

一、青年卢卡奇的辩证法理论

当卢卡奇把历史作为马克思主义哲学的本体论,把自然辩证法置于马克思哲学之外时,他就对辩证法的性质作了重新的界定。这种本体论上的变更,必然造成内容和形式的根本变化,从而使他的辩证法呈现出新的特点:辩证法沿着历史的地平线展开,伴随着主体本身的活动而日益丰富。恩格斯所设想的那种按照自然、社会、思维三个维度而展开的宏大辩证法体系被卢卡奇压缩到了历史与人的框架之中。自然辩证法不见了,但人

的活动的辩证法却被凸现了出来。正如他自己说的:"辩证法的范畴必须作为衡量一切事物的标准运用到人的问题上,同样也应包括对资产阶级社会的经济结构进行全面的说明及其对现实有一个正确的认识。"卢卡奇的总体性辩证法是一系列范畴的体系,我们分别从以下三个问题来展开他的思想。

1. 直接性与中介

直接性(immediacy)与中介(mediation)的辩证关系是卢卡奇总体性辩证法的重要内容。卢卡奇认为任何历史事实都首先呈现为直接的事实性(facticity),他借用黑格尔的语言表述了这一思想,黑格尔在现象学中说,当我们面对着一个直接特定的客体时,"我们应该同样直接地或迅速地接受作出反应,因此并未改变它,让它自己呈现出来"。[1]这就是说,直接性是事物、历史事物所首先呈现出来的特点。但超出这种事实的直接性就表现出了事物的中介特点。中介范畴是黑格尔哲学的特定术语,它的基本含义是表明不同范畴间的联系的间接性。在逻辑学中,他在谈到认识过程时说,"由于知要认识真的东西,即自在和自为之有那样的东西,所以知并不停留在直接的东西及其规定上,而是透过直接的东西深入里面,认定在这个有的后面的知,因为它不是直接在本质那里,在本质之中,而是从一个他物,从有开始,……由于知先从直接的有使自身内在化,它才通过这个中介找到了本质"。[2]这里黑格尔把中介主要理解为概念之间的间接性。

卢卡奇有保留地接过黑格尔这个概念,把直接性与中介作为总体性辩证法的首要内容。首先,卢卡奇强调了这一对范畴的客观性。他认为"中介的形式可以看作为结构上的原则和客

体的真正倾向"。[3]他明确反对把中介范畴只作为一个价值判断的范畴，一种纯主观的东西，似乎中介特征是人们人为地强加于历史的。在他看来，中介"只表明了它们的真正的客观结构……，客体本身是经过中介环节的"。[4]这里要特别注意的是，他讲的这种客观性既不是在完全的黑格尔的意义上，也不是在恩格斯所说的自然辩证法的意义上。他曾明确表示反对黑格尔那种脱离人的神秘的辩证法，也反对恩格斯的那种脱离人的纯粹客观的辩证法。因为他所讲的对象、客体不是别的，而是历史，是人的活动的事件。这点他说得很清楚，"如果不能进一步发现中介不能把现实性以及资产阶级社会的起源作为同一个主体的产物理解，这个主体曾'创造出'已为人理解的认识的总体性，那么，其根本观点将是直接性的观点。这对其整个思想来说，是起着决定性的作用"。[5]一切都要从主体的活动，从历史性来审视，这样方可理解他所讲的中介的客观性。

在卢卡奇那里，历史的本体论和认识论是合为一体的，所以他更多地从方法论和认识论的角度强调了直接性和中介的辩证法。他说："直接性和中介本身就是辩证过程的(诸方面)两个方面，而且这两个方面存在于理解它的认识中的两个阶段(将能理解它的心理状态)。"[6]人们在认识客体对象时表现出了两种方法，一种是脱离中介的僵硬的直接性，一种是将直接性融为自身的中介方法。卢卡奇认为按照第一种方法思维，"任何一个坚持直接性的人终生都超不出这种'最初的认识'"。这种直接性思维方式只能就事论事，见木不见林，从而他们感到事态的每一次的变化都是突然的，不可理解的，因为它不能从总体上把握现实的特点。与此相反，中介性的认识方法则能超出事物的直接性，在事物的相互关系中把握事物的总体性特征。表面上看这种方

法似乎远离了事物的直接性，只是从更广阔的关系、背景上来把握事物，但他认为这种方法超越直接性，这种对事物的“远离”则更准确地把握了事物的本质。“距离纯直接性越远，罩在这些事物头上的关系就越大；客体在关系的系统中结合得越紧密”。[7]

卢卡奇并不是从纯科学认识论的角度来抽象地谈论直接性和中介的相互关系，而是把对二者的理解与他的社会革命理论直接结合起来，在他看来马克思的辩证法首先是革命的辩证法。

他认为直接性和中介恰恰代表了资产阶级和无产阶级两种不同的存在方式。一般讲“资产阶级和无产阶级同处在直接性相类似的环境中”，但资产阶级却始终囿于直接性之中，而无产阶级却可以借助于中介去克服自身的直接性。为什么呢？这是由于他们的不同社会存在所决定的。从资产阶级来说，其世界观始终处于一种二律背反之中，从康德对待自在之物的态度到黑格尔把“绝对精神”作为历史的主体，从而形成了主体和客体的最终分裂。这样的世界观必然导致在对待现实的态度上，资产阶级的“出发点和目的总是对事物的现存秩序的辩解，或者至少是要证明它们是永久不变的”。[8]以前是有历史的，到了资产阶级那里历史就消失了，历史成了僵尸，资本主义社会成了永恒的天堂。这样资产阶级就沉醉于直接性之中，而不能通过中介范畴获得对历史现实的总体性的认识。

无产阶级则不同，从理论上说，无产阶级体现了历史的主—客体的统一；从现实性上来说，无产阶级虽然处于纯粹的直接性之中，但它能超越这种直接性。它手中的武器就是中介范畴。对无产阶级来说，“中介范畴就是一个克服经验世界的纯粹直接性的杠杆”。[9]为什么无产阶级具有如此神奇的力量呢？卢卡奇认为根本在于无产阶级不同于以往的被压迫阶级，在前资本

主义社会中生产尚未社会化，人与自然的脐带还未被生产的发展所割断，这样人们被禁锢在一个狭小的天地之中，无法获得一种中介性的认识。

而资本主义的商品生产则把劳动者推向了社会的大市场，在交换中，劳动者走出了直接生活的狭小天地，在一种私人劳动中体会到了社会的劳动。这样"只有当工人意识到自己作为一个商品而存在时，他才能认识到他的社会存在"。卢卡奇说工人的直接性存在造成了他作为一个纯粹、一无所知的客体进入了生产过程，但是发展的结果却是向着另一个方向的，"一旦这种直接性变成了许多中介的结果，一旦这种直接性起到了明显决定性作用，那么商品拜物教的制度就开始解体了……"。[10]

这样我们看到，卢卡奇把直接性和中介的辩证法理论直接转化成了一种革命理论。资产阶级固守其直接性，从而违背历史的发展，而"无产阶级由于其阶级地位的特殊辩证关系的影响从而被迫抛弃了这种直接性"。[11]辩证法在卢卡奇手中再不是形而上学的玄谈，它成了革命批判的武器。

2. 主体与客体

主体与客体是卢卡奇历史辩证法的另一对重要范畴。如果说直接性和中介是从静态的角度分析的，那么主体—客体则是从动态角度来把握的，或者毋宁说直接性和中介是主—客体辩证法的一个方面的展开。在卢卡奇的全部体系中，主—客体的辩证关系处于中枢地位，卢卡奇以此为基点，才展开了他的逻辑体系。

在第一章中我们已从本体论的角度说明了卢卡奇主—客体的一些思想，这里我们从辩证法与本体论统一的角度，对卢卡奇

这一思想做一个总的归纳。卢卡奇的主—客体理论大体包含以下几层意思。

第一、资产阶级哲学是以主—客体的分裂为其特征的。卢卡奇认为从古希腊的哲学开始到以康德为代表的德国古典哲学都是从主—客体相分的角度来考察问题的。例如，在古希腊哲学那里，爱利亚哲学的辩证法揭示了隐藏在事物运动中的矛盾，像芝诺的"飞矢不动"，赫拉克利特的"一个人不能两次跨过同一条河流"都体现了这一主题。但卢卡奇认为这种辩证法形态是有限的，因为他们讲的变化只是个别客体的"一种变易"(Becoming)，作为整体的客体仍是某种处于主体之外的东西，有某种"永恒不变的本质"。古代哲人的这种失误原因在哪里呢？卢卡奇说："他们不能辩证地抓住自己眼前及历史上的社会存在，这是一种阶级社会的局限性。"[12]

这种情况发展到近代并未得到实质性的改变，这突出表现在康德哲学上。在《纯粹理性批判》中，康德把自在之物空设起来，认识只能达到现象，而不能达到物自体，这就明显出现了主—客体之间的裂痕和对峙。在《实践理性批判》中，康德想通过个人道德的实践，从内心的评判上达到"主体和客体的统一与融合"。[13]但这只不过是康德的愿望而已。上面几章中我们已经介绍了卢卡奇对康德哲学的这种主—客体矛盾的批评，这儿不再赘述。

康德哲学之所以不能解决主—客体之间的矛盾和对峙，在于他重蹈了爱利亚学派的老路，不能从社会历史的角度来看问题。卢卡奇讽刺康德只是一个实验家和观察家，只能以自然科学家的眼光来观察问题，"简单地把从自然科学中获得的概念直接运用于社会"。[14]脱离社会、脱离历史，从一种纯客观、纯科

学的角度来研究主—客关系，这是导致从古希腊哲学到近代资产阶级哲学在主—客体问题上不能取得真正实质性进展的根本原因。历史永远是卢卡奇评价一切的裁判尺。

第二、马克思的唯物史观完成了主—客体统一的理论。卢卡奇认为以往所有的主—客体理论都是从纯认知、纯客观的角度出发的，而一旦克服了这种倾向，把从古希腊哲学到康德哲学所忽略的社会历史问题提升到本体论的角度，并把这种本体论与认识论融为一体，那么主—客体之间的对峙就可以消解，从而使二者达到真正的统一。黑格尔哲学最早开始向这个方向努力，他把主—客体的问题转换成了一种历史问题，但卢卡奇认为他也没有成功，因为黑格尔没有真正找到历史的主体。[15]真正完成主—客体统一的是马克思。

在卢卡奇看来，马克思的唯物史观的贡献在于：把主—客体这种纯认识论转化为一种社会历史理论，从而解决了从古希腊到近代以来始终未解决的主—客相分的难题。这就是他说的，只有在马克思的历史哲学中，康德、黑格尔所留下的“辩证法的问题，以及主体和客体、思维和存在、自由和必然的矛盾扬弃的问题，才能得到解决”。[16]

第三、无产阶级是认识的主体。卢卡奇认为马克思不仅转换了客体，而且也转换了主体，即把一种单个的主体转为集体主体。因为在以往的主—客体理论中，两者的僵硬、对峙除客体方面的原因以外，还有主体方面的原因，作为个人的单个主体在其庞大陌生的“自然客体”面前显得渺小、软弱。这在康德的伦理学中表现得很典型。黑格尔在这个问题上同样误入了歧途，“绝对精神”这一主体并未能把黑格尔哲学引出困境。所以卢卡奇说：“资产阶级总是把历史过程及社会现实性的主体—客体作为

一种双重形式来理解，按照它的认识，这种单一的个体是一种理解的主体，它面临着社会所强调的压倒一切的客观必然性，其中能理解的只是些支离破碎的东西。”[17]

马克思找到了真正的主体——无产阶级。无产阶级在商品交往中必然超出直接性，从而达到一种总体性的认识，从而成为历史的主体，无产阶级“成为历史的主体和客体的统一体，这个统一体在实践中将改变现实”。[18]这就引出了他的革命理论。

总之，把自然的客体转为历史的客体，把单个的主体转为阶级的主体，这就是马克思的主一客体理论，也就是唯物史观的实质所在，这就是卢卡奇的认识。

二、总体性的渴望

在历史的地平线上展开的辩证法范畴是为了什么呢？为了达到对“作为历史的总体性的社会认识”。这种在革命性和历史性原则支撑下的辩证法范畴的实质是什么呢？是总体性，因为马克思把总体性“变成一门全新科学的基础的方法论的实质”。[19]这样我们就必须进一步研究卢卡奇的总体性范畴。

1.浪漫的总体性

“总体性”是卢卡奇从早年到晚年贯彻始终的思想。[20]但他在生活的不同阶段对这一概念有着不同的理解。[21]为把握好《历史和阶级意识》中的总体性思想，我们必须追溯这一思想的来源，这样才能更好地理解“西方马克思主义和资产阶级文化的微妙的关系”。[22]

《灵魂与形式》是卢卡奇早年的一部重要著作，它不仅反映了卢卡奇的浪漫主义的反科学倾向，而且也反映了他的浪漫主义的总体性思想。全书通过卢卡奇本人与伊尔玛之间的爱情纠葛和悲剧这个暗含的线索，揭示了整个资产阶级文化的特征，反映了卢卡奇在那个窒息时代的彷徨与苦恼，反映了他对总体性追求的浪漫色彩。

在书中他说："生活是光明与黑暗的迷乱，生活中没有任何事情令人完全地满意，甚至没有任何事情能有一个最终的结果；新的杂乱的声音与原有的噪声组成了合唱，一切事情都在发展，所有事情都进入了另一种事中，混乱无法控制，一切都被破坏了，一切都被粉碎了。"[23]这流露出了卢卡奇在生活的形式和内容之间，在传统道德和现实存在之间所表现出来的忧虑和困惑，对生活的动荡与阴森所表现出的绝望。生活的意义在哪里？卢卡奇转向了对总体性的渴求。他在评论诺瓦利斯的论文中说，生活的完整性、普遍性、唯一可能存在的绿洲是诗歌，从而诗和艺术成为世界的中心，现实的世界被诗的虚幻所代替。正如诺瓦利斯所说的："整个人类最后将具有诗意。新的黄金时代……，人、动物、植物，岩石和星辰，火焰、声响、色彩都必须在后来融为一体，如同一个家庭或社会，像一个族一样行动和讲话。"[24]这里所表现出的浪漫主义情调、审美乌托邦的色彩集中体现在总体性上，似乎人只有具有了这种完整性、圆满性、普遍性才能抗衡异化、分离，才能获得一种心理上的平衡。

如果说《灵魂与形式》还站在新康德主义的立场上，那么1914年至1915年期间所写的《小说理论》则表明卢卡奇已转变到了黑格尔哲学的立场上。[25]不过有一点是共同的，即对总体性的浪漫主义的追求，所不同的只不过是从对诗的总体性的赞

美转到了对荷马时代总体性的缅怀与回想。正像 Istvan Meszaros 在《卢卡奇的辩证法概念》一书中所说的，这种总体性构成了卢卡奇“绝对的调节原则”。[26]

卢卡奇在这里认为荷马最伟大的诗作品提供了生活的最广阔的总体性形式，荷马时代的总体性有以下四个明显的特点：其一、这是一种规范的总体性（normative totality），也就是说这种总体性是没有任何本体论区别的总体性，是“一个同质的世界”（a homogeneous world）。在这个世界里没有康德哲学中的那种道德与欲望、责任与愿望、形式和生活的分离，世界如此和谐一致，以致超越性和直接性已被克服，那是一个“经验和超验，超验的存在和内在的存在融为一体的时代”。[27]

第二个特征是世界没有任何历史的变化，这里“没有开始和结束”[28]没有时间上的过去、现在和未来。卢卡奇认为时间是一种堕落，而规范的总体性犹如在时间之上的白云逸然飘动，不为时间所紧迫。荷马时代的第三个特征是没有真正的个体，英雄史诗被认为代表着所有的人。在那史诗的世界里，个体的结构和特征是部分和整体之间的平衡并相互决定的产物。个体从来不表现为困惑孤独的个人的自我冥想和狂妄，事实上在史诗时代个体的主观作用被减小到最小的程度，“总体性只能真实地表示它自己在客体的内容中，它是超越主体的（mata - subject）、超验的，它是一种展示和恩赐”。[29]那是一个主客未分，天地一体的世界，而一旦主体变成了行动和要求，史诗的这种规范总体性就会像彩虹一样消失了。因而，人与自然的统一，社会历史与自然的和谐一致被卢卡奇看作荷马史诗时代的第四个特征。

卢卡奇认为史诗时代的总体性必然被理解为有机的总体性。史诗的时代就是总体性的时代，对于这个时代卢卡奇有一

个生动的描绘，他在《小说理论》的开卷语中说："那是一个幸福的时代。对于这个时代来说，布满星斗的天空，就是所有可以通行的道路的地图，而这些道路都已被星光照亮。在这样一个时代中所有一切都是新颖的，然而又是熟悉的。这个时代的一切都充满着冒险探索，但是一切又都归于这个时代。世界是宽广的，但它却像自己的家一样，因为在灵魂中燃烧的烈火和群星一样具有相同的本质属性；世界和我，星光和烈火虽然有别，但它们从不变得彼此陌生。烈火是所有星光的灵魂，而所有烈火赋予自身于星光中。"[30]

告别了史诗时代，人类进入了小说时代。这是一个支离破碎的时代，这是一个无家可归、四处漂泊的时代。小说在努力寻求着总体性，但却总是达不到总体性。尽管卢卡奇在俄国的小说中看到了一种"更新了的史诗"形式，但那只是一种朦胧的希望。此时的总体性犹如诺瓦利斯的"蓝花"一样是一种理想的乌托邦，它表明卢卡奇当时还处在资产阶级文化的杂乱中，表现了他不能马上找到出路的那种惶惶困惑的心情。

2. 动荡的总体性

马丁·杰伊认为卢卡奇在1915—1918年转向马克思主义以前还经历了一个"革命文化主义"的时期，他相信革命的文化起着非常重要的作用，依靠这种文化就能解决社会的矛盾，达到一种总体性。经过短暂的彷徨，卢卡奇很快投身到了革命运动之中，此时的卢卡奇既有对新生活的渴望，又残存着旧有思想的困扰。不断寻求新理论的冲动，旧有思想的框架羁绊，正是这种矛盾形成了卢卡奇总体性理论的动荡、矛盾的特征。正如科尔蒂所说的，如果康德哲学是法国革命的矛盾反映，那么，《历史和阶

级意识》就是对 1917 年俄国革命的矛盾反映。

这种动荡与矛盾突出表现在这一时期卢卡奇总体性思想的两次大转变。第一次转变是从《小说理论》向《历史和阶级意识》的过渡，在《小说理论》中卢卡奇和基尔凯郭尔一样摒弃了黑格尔那种历史作为一个整体是一个进步过程的观点，从而表现出了一种悲愤、怀旧的情绪，黑格尔那种乐观的历史观不见了，呈现出来的是一种对现实的时代罪孽的憎恨和对以往流逝岁月的怀想。在《历史和阶级意识》中他又重新接受了黑格尔的理论，开始认识到历史是一个紧密相联并充满意义的整体。“无论是研究时代，或研究专门的课题，对历史过程的统一的态度问题是无法回避的 总体性的辩证法的至关重要性就表现在这里。”[31]回忆的总体性变成了一种对现实历史总体性的坚信。

在《小说理论》中卢卡奇认为通过回忆可以把腐败、邪恶转化为史诗的纯净，他说通过对自己以往生活的回忆，就能“把内心世界与外在世界的两重性取消”。[32]真正史诗的这种回忆性质就是对生活过程的确证。在《历史和阶级意识》中，卢卡奇开始走出了这种梦幻，不再把总体性的实现寄托于冥冥的遐想之上，而开始强调认识和行动的统一，理论和实践的统一，正如我们在上面所指出的那样。从悲剧走向历史，从遐想走向行动，这就构成了卢卡奇总体性思想的第一次重要转变。[33]

以《历史和阶级意识》为支点向后考察，卢卡奇的总体性思想还经历了一个从费希特哲学向黑格尔哲学的转变。费希特的思想对卢卡奇的思想始终有着影响，《小说理论》中的道德标准不少就有费希特哲学的痕迹。在此期间，他曾在《朝着一种民主的社会学》一文中说“马克思的全部哲学来自一个源泉：费希特”。[34]这足以证明费希特哲学在他心中的位置。《历史和阶

级意识》虽然基本上完成了这种转变，但费希特的痕迹依稀可见，从而呈现出了一种费希特和黑格尔哲学混合的特点。

这最突出地表现在卢卡奇的主体性学说上，卢卡奇充分肯定了费希特对康德的主一客体相分的二重性的批判，并在一定程度上承认、接受了费希特的自我创造非我，主体创造客体的原则。如在"资产阶级思想的二律背反"一节中，他说："在最普遍的范围内，我们看到哲学倾向的发展被推到了被认为是内容总体性的创造者的主体概念之中。"[35]这就是指的费希特的主体概念，因为只有在费希特的主体(自我)概念中，它才包含一个内在的总体性，从而才克服了主体—客体相分离的经验二重性。

《历史和阶级意识》发表以后，卢卡奇的总体性思想继续向着黑格尔方向运动，并日益脱离费希特主观主义的影响，在他1923年论拉萨尔的一篇文章中明确表示了这种转变。在这篇文章中他开始批判费希特主观主义的总体性，并用黑格尔的历史总体性取而代之。他明确指出："一个阶级的集体的命运只能是在它的社会经济地位的意识范围内的表现，并且同时是被它同整个社会，同历史过程的两个方面真正的总体性的关系所决定的。"[36]这里历史的总体性已经凸现了出来。晚年卢卡奇在回忆起这个转变过程时曾说，拉萨尔对费希特主义的同情恰恰是与他纯粹唯心主义的世界观联系在一起的，而实际上只要一涉及关于历史的真实运动的知识，"在客观上较之费希特哲学，黑格尔哲学立即显露出它的高明之处。这是因为，在运动着的黑格尔体系中，包含着社会的和历史的中介因素，它们造成了现存的一切。因此，相对于费希特的仅仅寄希望于未来的理论，黑格尔体系倒是一种更真实、更少抽象性的思想构造物"。[37]

只有当我们从前后两个方面把握了卢卡奇总体性思想的发

展过程时，我们才能真正全面地理解他在《历史和阶级意识》中所阐述的总体性思想，抓住其本质的特征。

3.具体的总体性

以上我们从纵的方面对卢卡奇总体性思想作了考察，现在我们将直接针对总体性概念本身，研究它的内涵与本质。卢卡奇认为，“总体性范畴是科学中革命原则的支撑者”。[38]马克思主义只有一门独立的、统一的、辩证的和历史的“关于作为总体的社会进化的科学”。[39]总体性范畴为什么具有如此高的地位，如此大的功能呢？我们从以下四个方面来回答这个问题。

第一、辩证法的总体性的本体论特征。卢卡奇认为总体性范畴首先是同他的本体论原则联系在一起的。在前面我们已经详细阐述了卢卡奇的历史本体论思想。他之所以把历史作为本体论，根本在于想要解决资产阶级哲学所留下的主一客体相分的二律背反。因为自然客体，自在的本体总是外在于主体的，主体对它是陌生的，天人相分，二者存在着巨大的裂痕。全部西方哲学从古代到近代，从笛卡尔到康德都在寻求一种主体与客体的统一，但由于它们的本体是一种自在本体，如康德的“物自体”，因而总实现不了这种统一。只有马克思彻底走出了西方哲学的困境，把历史作为本体、客体，把辩证法转变为历史的辩证法，把无产阶级作为“行为的主体，创世的我们”，这样在无产阶级身上，马克思“找到了同一的主体一客体”。[40]

卢卡奇认为总体性范畴是与这个历史的本体论息息相关的，它不仅规定着历史的客体，而且规定着历史的主体，历史主一客体的统一，资产阶级二律背反的解决都依赖于这种辩证的总体性。

首先，从客体来说，历史是总体性的历史，而不是支离破碎的历史。他说："自在之物的形式—内容关系的特点必然表现它的总体性问题。"[41]历史的总体性在他看来可以从两个方面理解：一方面，历史作为总体不是一种杂乱无章的个别事件的堆积，实际上历史有一种内在的统一性、整体性。另一方面也不能把历史的总体性当作一种神秘超验的东西，似乎它完全是脱离个别的、具体的历史事实的。他认为实际上恰恰相反，历史的总体性"不应该与（个别）具体的现实性（以及认识）相分离，同时也应该保留它们的现实性和真实的存在"。[42]

他试图反对经验主义和唯心主义两种倾向，把历史的总体性限定在既超越经验现实又存在于经验现实之中这两方面的辩证理解上。当他讲这种历史总体存在于经验现实之中时，他强调的是其客观性的一面；当他讲历史的总体超越经验现实时，反对一种非中介的直接经验主义的理解时，他强调的是超越现实只能意味着经验世界的客体将被作为一个整体的各个方面来理解。"也就是作为总体的社会状况的各个方面，体现在历史变化的进程中"。[43]

其次，"总体性范畴不仅决定着认识的客体，而且也决定着认识的主体"。[44]他以对资本主义社会的认识为例来说明这一点，为什么资产阶级思想在认识社会时总是抓不住社会的总体呢？为什么资产阶级的经济学家总是拘泥于枝节而不能从根本上揭示资本主义经济运动的实质和规律呢？关键在于他们"总是从个别资本家的观点出发来考察资本主义的发展"，他们不能把总体性作为一种认识的方法是由于其阶级立场的狭隘。反之，马克思的《资本论》所以能从根本上揭示出资本主义经济运动的规律，其原因在于把总体性作为历史认识的方法，而这又是

由他的阶级立场决定的。因为只有无产阶级代表着历史的总体性，因而他说："只有假定主体本身是一个整体，客体的整体才能被假定，如果主体想要了解自身，那它必须把客体看作是整体。"[45]

历史的本体是一种总体性的本体，毋宁说"历史的总体性本身是一种真正的历史动力"。[46]这样总体性问题就与他的历史本体论融为了一体。

第二、辩证法的总体性的认识论功能。在第二章中我们已经指出卢卡奇的历史本体论和社会认识论是一而二，二而一的，但作为向不同方向的展开，二者又各有侧重，这种侧重在总体性范畴的认识功能上十分明显。

卢卡奇说，"总体性的辩证法概念似乎把自己放在和现实相距很远的位置，它似乎很不科学地去构造现实，但实际上，它是能够理解和再现实在的唯一方法。"[47]对于这个唯一科学的方法，资产阶级的经济学家和庸俗的马克思主义者都没有掌握，因而他们掌握不了社会的真理。例如庸俗的马克思主义者由于要"从无产阶级的科学中彻底地取消辩证法"，这样就把资本主义社会中的阶级冲突和阶级矛盾只看成是个人和社会之间的冲突，而不能从总体上把握这种斗争的实质。这在奥地利马克思主义者马克斯·阿德勒那里表现得十分明显。又如资产阶级经济学家西斯蒙第关于经济危机的论述也是如此，尽管他也察觉到了资本主义经济生产中的矛盾，并尖锐地批评了资本主义，但由于他缺乏一种总体性的辩证法，从而看不到分配关系只不过是生产关系的另一种表现，结果"堕入了普鲁东的虚假辩证法之中"。

以上两个例子都说明了由于不能把总体性的辩证法作为认

识论“历史变成无法认识的了”。[48]在他看来，把历史作为一个整体还是作为一个局部去认识，这不是一个枝节问题，而是一个根本的方法论问题、认识态度问题。“对历史过程的统一的态度问题是无法回避的。总体性的辩证观的至关重要性就表现在这里”。[49]

卢卡奇认为马克思的《资本论》提供给了我们一种总体性认识方法的典范。资本主义表现为一个庞大的商品堆积，马克思以犀利的眼光揭示出了在这种物的后面所掩盖着的真正的社会关系，第一次科学准确地说明了商品的本质和属性。马克思为什么能超过一切资产阶级的经济学家而达到一种科学的认识呢？卢卡奇说根本在于“辩证法和它的总体性概念提供给我们达到对于社会上诸事情的真正认识”。[50]他以马克思的“黑人就是黑人，只有在一定的关系下，它才成为资本，脱离了这种关系也就不是资本了，就像黄金本身并不是货币，砂糖并不是砂糖的价格一样”这段话为例，说明马克思的总体性认识方法。他认为因为事物本身是总体性的，从而也就决定了认识也必须采取总体性的方法。这就是他说的“这种总体性的关系确定着每一个认识对象的客观的形式。与认识相关的每一个实质性的变化，都证明它自身是与总体相关的变化，通过这种关联，使其作为在客观性本身的形式中的变化”。

所以，卢卡奇认为总体性的辩证法作为认识论是有其客观基础的，因而不能把这种总体性的方法仅看成是“纯方法论”的，是“一种思维的结构”。只有这样去理解总体性的认识功能，辩证的总体性概念才“能使我们认识作为社会过程的现实”。[51]

第三，辩证法的总体性的人道主义特征。第三章我们曾讨论了卢卡奇的人道主义思想，如果从辩证法的角度来看人道主

义，那么总体性就成为人道主义的一个重要方面。卢卡奇的思路是，既然辩证法是历史的辩证法，哲学已成为“历史的哲学”〔52〕，那么这种辩证法必然是与人相关的辩证法，这样作为辩证法核心的总体性范畴也就成了人道主义的重要规范。

资本主义条件下的工人是异化的，这种异化的一个根本方面就是生产的机械化和技术的分工造成了工人完整的总体性人格的分裂。他认为由于生产的客体被分成许多部分，这样“必然引起把生产的主体也分成许多部分”，〔52〕生产的合理化与人的异化是同一个过程。这种异化不是别的，就是人的总体性存在被分裂，他再不是作为一个完整的人出现在生产中，而是作为机械系统中的一个部件出现的。人成了一个抽象的原子、成了隶属于机器的一个附属品，机器所需要他的只是他总体人格的一部分；或者脑力、或者体力。这样机器系统的发展不是完善人、充实人，而是成为与工人的“整个人格相对立的东西”。

这样总体性概念在卢卡奇那里成为一种规范性范畴，成为一种借以衡量现实的价值尺度，成为他的人道主义理想的准则。辩证法人道主义化的倾向在总体性范畴的这一特征中最突出地表现了出来，正如他说的“认识制造者的制造，自在之物非理性的分解，被埋葬人的复兴，所有这些问题从此都集中在了辩证法的问题上”。〔53〕从而总体性范畴就承担起了重建主体、宏扬人道的使命，这种总体性成为人的全面发展的目标，成为克服物化的最有力的手段。唯有总体性能抗衡异化的侵袭与压迫，他说：“物化是每一个生活在资本主义社会中的人的必然的、直接的现实。只有作出经常不断的努力，通过把存在的物化结构同总体发展中具体地表示出来的矛盾联系起来，注意到这些矛盾对总

体发展的内在意义，去瓦解这些结构，才能克服物化，……在这里，决定性的事情是要有对总体性的渴望。”[54]

“正像青年马克思的总体性概念使人更清楚地看到了资本主义的病状一样”，[55]卢卡奇的总体性概念成为他批判资本主义条件下人的异化的最有力的武器，只有在总体性之中人才是完整的，只有在总体性之中人的存在才是人道的，只有在总体性之中“人作为尽善尽美的总体，它在内心才克服了，或正在克服理论和实践、理性和感性、形式和内容的分离”。[56]人道主义的辩证化，辩证法人道主义化，卢卡奇的这种努力在总体性范畴中最鲜明地表现了出来。

第四、辩证法的总体性的革命性特征。卢卡奇的总体性范畴从其现实性上是直接针对着第二国际的修正主义理论的。“总体性范畴的首要性在于它在科学中是革命原则的支撑者”。[57]他认为只有从总体性出发才能制定出正确的革命方略，这样总体性范畴不仅具有一种认识、理论的功能，它还成为卢卡奇制定革命原则的最重要依据。

如何看待资本主义社会，这是革命党人制定政策的首要问题。在这个问题上，卢卡奇认为德国社会民主党内所产生的分歧，从根本上说是由于是否掌握了总体性辩证法而引起的。在他看来伯恩斯坦等人所以否认资本主义必然灭亡的结论，根本原因就在于抛弃了辩证法的总体性观点，“因为只要你从根本上放弃了总体性的观点，你就肯定会舍弃辩证法的出发点、目标、假定和要求，这是必然的”。[58]这就是说伯恩斯坦等人不能把资本家和工人的这种关系放到社会的总体中加以考察，而只是从个别资本家的立场来观察问题，从而使这些问题脱离了总体的联系，而不是“作为整体的一部分和资本主义的最终命

运相联系了”。[59]

与此相反，以卢森堡为代表的左派理论家所以能坚持革命的立场，卢卡奇认为这根本在于他们把资本主义的基本问题放在了整体的历史发展中加以考察，揭示了资本积累必然造成资本主义的危机，从而必然产生革命。卢卡奇认为卢森堡理论的力量来源于她的辩证法，“表明她又回到真正原本的、纯洁的马克思主义传统之中：马克思特有的辩证法”。[60]他说正是由于卢森堡的努力才使我们认识到了“辩证法所面临的中心论题：即正确理解总体性概念的统治地位以及黑格尔哲学”。

其次，卢卡奇以总体性的观点来对抗第二国际修正主义理论家的经济宿命论。卢卡奇认为伯恩斯坦等人的经济宿命论思想追究其根源就在于缺少一种总体性的观点，他们不能从总体上把握资本主义，从而把资本主义的经济规律看成永恒的自然规律，结果只能采取“冥想和宿命论的态度”，而实际上一旦把“人的总体性与世界分隔开来”，那就不可能去改造客体，只好听天由命。卢卡奇认为这就是伯恩斯坦这些放弃“从总体性观点研究历史过程”的所谓马克思主义学者的态度，这种宿命论的态度要害在于“缺少总体性范畴”。[61]按照马克思主义的观点，理论和实践是统一的，这就意味着阶级既是历史过程的原因，又是历史过程的结果，人是参予历史的，正因为此，“无产阶级一举打破了由那种带有宿命论色彩的纯粹规律和单纯目的构成的道德所造成的僵局”。[62]

最后，卢卡奇论证了革命目标和总体性的关系。当时左派同伯恩斯坦等人斗争的一个重要问题就是革命的最终目的和现实斗争的关系问题。伯恩斯坦认为“人们通常称为社会主义的

最终目的的东西，对我来说是微不足道的，运动就是一切”。[63]卢卡奇支持卢森堡的意见，他认为伯恩斯坦的问题在于割裂了日常生活的斗争和最终目的的关系，社会主义作为最终目的并不是在未来的彼岸遥遥相望，从而和现实的工人日常斗争无关，他说实际上“由于最终目标和总体性相关，工人阶级斗争的每一个方面才获得了它的革命意义”。[64]他的意思是说社会过程是一个整体，这个总体性的社会过程是由每一个平凡的社会生活的环节构成的，工人阶级只有意识到每一个这样简单平凡的环节和社会总体性的关系，这样“才能把最终目标赋予日常斗争的现实在他的政治著作选中，他也强调了单个的革命行动只有在“被总的运动远景所控制，单个的革命过程成为能动的无产阶级意识的一部分时，这种单一的行动才能有意义”。[65]

如果说历史概念是卢卡奇哲学思想的基础，那么总体性范畴则居于他思想的中心。历史的辩证法就是以总体性范畴为核心展开的，直接性和中介，理论和实践，主体和客体都是总体性的展开和说明。它不仅构成了理论的中心，也成为与机会主义斗争的焦点，只有这样来把握总体性范畴时，我们才会理解卢卡奇如下论述：“马克思主义与资产阶级思想的根本分歧并不在于从历史来解释经济动机的首要作用，而在于总体性的观点。总体性范畴，总体之于部分的完全至高无上的地位，这是马克思从黑格尔那里汲取的方法论的精华，并把它出色地改造成一门崭新学科的基础。”[66]

卢卡奇的总体性范畴对西方马克思主义产生了哪些影响呢？马丁·杰伊认为这个问题“实际涉及到卢卡奇本人的思想发展和西方马克思主义的历史”。[67]在这个更广阔的领域中我们会进一步加深对卢卡奇这一范畴的理解。

三、总体性思想的影响

辩证法必须历史化，而这种在历史的地平线上展开的辩证法必然是总体性的。卢卡奇这个思想在后来的西方马克思主义理论家中产生了重要的影响。马丁·杰伊认为尽管他们对这个范畴的理解和评价是很不相同的，但历史的总体性却构成了西方马克思主义的中心范畴。[68]这个看法比较客观，一旦我们从历史入手，抓住了总体性这个范畴，我们就能把握住他们辩证法理论的基本线索和特征，进而掌握住他们和卢卡奇的内在理论上的联系。

1.科尔施——革命的总体性

卡尔·科尔施(Karl Korsch)是和卢卡奇齐名的新马克思主义理论家，他的代表作《马克思主义和哲学》1923年发表以后在共产国际内部产生了很大的影响，在后来的共产国际第五次会议上，这本书与卢卡奇的《历史和阶级意识》一起受到了官方马克思主义的批判，[69]哲学家德波林认为科尔施是卢卡奇的门徒，两人都背离了马克思主义。大多数西方学者认为科尔施和卢卡奇同为西方马克思主义的奠基人，虽然在以后的发展中两人表现出了不同的倾向。弗雷德·哈利迪(Fred Halliday)谈到这一点时说："卢卡奇实行了一种部分是出于策略，部分是出于真诚的自我批评态度，从而作为一名成员保留在共产主义运动中，而科尔施却不是这样。"[70]卢卡奇和科尔施对马克思主义的重新理解几乎是同时进行的，但《历史和阶级意识》略早于《马

克思主义和哲学》的出版[71]，科尔施在读到卢卡奇的书后说："我基本上同意作者(卢卡奇)的论点，这些论点在许多方面和我的这部著作有关，他的分析建立在广阔的哲学基础上。"[72]尽管并没具体的材料说明卢卡奇影响了科尔施，但至少可以说两人在理论的兴趣和重点上大体是相同的，这种联系和相同点突出地表现在对总体性范畴的理解上。

科尔施认为第二国际的理论家不懂得马克思辩证法的实质，从而无法把握住理论和实践的辩证关系。一方面，他们把理论看成是纯粹的理论，使理论和客观历史过程相脱离，和实践相脱离。科尔施说这种倾向的典型代表就是鲁道夫·希法亭。他在《金融资本》的前言中说马克思的政治经济学没有价值判断，它是纯科学、纯客观的学说，谁要把马克思主义和社会主义说成一回事那是完全错误的。另一个极端则是对理论的轻视，"对哲学问题的极度轻视"。[73]如庸俗的马克思主义者认为马克思和恩格斯的科学社会主义和哲学理论"毫无关系"。在他们看来，哲学仍是一种空洞的设想，是一种幻想的残余，因而马克思和恩格斯超越了哲学。

科尔施认为这两种倾向都是对马克思理论和实践辩证关系的歪曲。从前一种倾向来说，"他们很少注意革命的问题"。没有看到马克思的理论研究与政治斗争或阶级斗争的实践有着直接的联系，从而把马克思的"社会革命理论撕成了碎片"。在他们的手中，马克思的理论成了书斋中的研究，成了一种纯粹的理论推演。科尔施说按照希法亭的观点，"科学社会主义自身已经不可避免地不再是一个社会革命的理论"。理论和实践脱节了，科学与价值分手了。反之，那种忽视理论，认为马克思主义没有哲学的观点也是错误的，马克思的哲学的确超越了旧哲学，但他

认为当马克思以实践解构旧哲学时，马克思并未否认哲学。他说“仅仅因为马克思的唯物主义理论的目标不只是理论的，而且是一种实践的和革命的目的，就此说它不再是哲学，这是不正确的。相反，马克思和恩格斯的辩证唯物主义，按其性质来说是彻头彻尾的哲学”，或者说“它是一种革命的哲学”。[74]

为什么第二国际的庸俗马克思主义者不能掌握理论和实践的辩证关系呢？科尔施认为根本在于他们不懂得历史辩证法的总体性。他首先从历史性切入，提出问题的本质。他说：“我们应该力图理解它们一般表述的历史——社会过程的总体性对它们的决定作用（马克思），这样我们就能抓住马克思主义理论沦为庸俗马克思主义的真正根源。”这就是说，忘记历史性、忘记了理论和实践辩证法赖以展开的真正基础——社会历史过程，这才是庸俗马克思主义沦为机会主义的真正原因。他认为就马克思的辩证唯物主义世界观而言，它不再是超越于和对立于自然的社会历史观，世界本身就是一个完整、统一的世界，自然的世界就存在于这个社会历史的世界之中。马克思哲学的本质是“对于历史理论的把握”，[75]这是它最独特的标志和特点。[76]

为什么一旦把理论和实践的关系置于历史之上，它们就会呈现出一种辩证关系呢？科尔施认为关键在于历史体现了一种总体性。社会历史过程是一个有机的整体，马克思的理论就是“作为一种活的总体性来理解和把握的社会发展的理论，或者更确切地说，它是作为一种活的总体性来理解和把握的社会革命的理论”。[77]社会的政治、经济、文化表现为这种“活的总体性”的有机组成部分，构成这个总体性的要素尽管有自身的独立性，但他认为这些要素不能脱离这个总体，马克思和恩格斯的科学社会主义理论的实质就在于它是这种活的总体性的社会革命的

理论。在《马克思主义的辩证法》一文中，他明确地指出："对无产阶级的斗争来说，马克思理论的最巨大的贡献在于它第一次把这个超越资产阶级界线的新的武器的总的内容融汇成简洁的整体，并在其概念形态上使其成为一个坚固的整体，成为一个科学体系的活生生的总体系。"[78]台湾学者陈章津认为科尔施理论贡献的第一项就是这种"社会整体性的概念"。[79]这个评价有一定道理。

通过以上考察，我们可以清楚地看出科尔施和卢卡奇在总体性概念上的联系和区别。

第一、两人都主张一种"纵向的总体性的观点"即历史的总体性。卢卡奇认为只有历史的总体性才能解决资产阶级的二律背反，科尔施则认为马克思主义理论的本质在于它的历史性，"它的理论认识了社会和历史的总体性，而它的实践则颠覆了这个总体性"。[80]

所不同的在于，卢卡奇的总体性范畴要比科尔施更精细、更慎密。科尔施的总体性主要是针对社会对象的整体，卢卡奇的总体性则不仅在于客体，也在于主体，而且成为他的人道主义理论的基石，这是科尔施所不及的。在总体性范畴的展开中，卢卡奇把他总体性的辩证法展现在直接性和中介、主体和客体等一系列辩证范畴之中，而科尔施总体性范畴则显得单薄一些。[81]当卢卡奇用历史的总体性去说明马克思主义的理论时，他把马克思和恩格斯作了区分，认为马克思的理论揭示了这种历史的总体性，而恩格斯则忽视了历史的总体性，有一种自然主义的倾向。但科尔施不同意这种区分，并且在《马克思主义和哲学》中不点名地批评了卢卡奇，认为他把恩格斯看成自然主义是不对的，在他看来恩格斯也是反对自然主义世界观的。在1930年的

反批评中,他更明确地提出了反对卢卡奇否认恩格斯的自然辩证法。

第二、两人都突出了马克思理论的革命性和价值性。在理论和实践辩证关系的理解上,他们有惊人的相似之处。他们都强调马克思的理论是无产阶级革命斗争的理论,都认为列宁主义的实践特征是对马克思主义的发展,都反对把马克思的哲学理解为一种脱离工人斗争的纯科学的书斋哲学。所以,马丁·杰伊认为他们"总体性概念的中心是革命过程和无产阶级实践的统一"。[82]

当然,他们俩人也并非完全一致,这点科尔施在《马克思主义和哲学》第一版后记中已经点明:他和卢卡奇"对于方法以及实践问题有不同的看法",科尔施认为他宁愿把这种分歧"拖到后来作个彻底的对立"。[83]当然,以后科尔施再也没有回到这个课题上来。

他们的区别还表现在卢卡奇的理论表现出一种浪漫主义色彩,在他那里革命性和科学性是不和谐的,而科尔施则认为马克思的理论虽有价值倾向,但仍不失为科学,只有马克思才真正揭示了意识和社会物质生活的关系。

2.科西克——具体的总体性

卡莱尔·科西克(Karel Koosik)是东欧新马克思主义的著名代表人物,"他是一个能够独立思考的人……他对马克思思想的重新解释,加速了1968年布拉格之春的到来"。[84]他的《具体的辩证法》一书引起了整个学术界的普遍关注,而科西克理论的支撑点不是别的,正是由卢卡奇第一次详细阐述的总体性思想。正是在这个根本点上构成了卢卡奇和科西克的联系。美国学者

M·E·齐默尔曼认为："科西克有关总体的观点受到G·卢卡奇总体性观点的影响，特别是《历史和阶级意识》一书的影响。"[85]

如果我们仔细研究一下《具体的辩证法》就会发现，科西克在两个方面与卢卡奇的《历史和阶级意识》有着直接的联系。一是他继续发挥了卢卡奇总体性辩证法的人道主义含义，另一方面他又批评了卢卡奇总体性概念的人类中心主义的倾向。

我们先看第一点。科西克认为在《历史和阶级意识》中"卢卡奇对'总体观点'作了详细阐释，并把它作为马克思哲学的方法论原则"。[86]是卢卡奇第一次证明了马克思采用了这个辩证法的概念，清除了这一概念上的神秘性，赋予了它新的形式，"将它纳入唯物辩证法，成为其中心概念之一"。[87]科西克认为目前马克思的总体性范畴受到了严重的歪曲，它处于一种危险之中。

危险之一就是结构主义者用某种结构主义的总体性来取代唯物主义的总体性观点。结构主义的总体性概念没有揭示出总体和革命的关系，没有看到人的历史地位。他认为只有马克思的唯物辩证法的总体性概念才突出了革命的问题、人的价值、人的地位的问题，这最集中地体现在马克思的实践概念上。他说："唯物主义哲学中的实践问题要回答的是：'人是谁？社会人类的实在是什么？这个实在是怎样形成的？'"[88]实践的实质在于它揭露了人的真正秘密，因为只有在实践中人才构造了社会人类的实在，才有了历史。在这里科西克接受了马克思、维科关于人类创造了自己的历史的观点，也汲取了卢卡奇历史概念的因素，他认为实践构造了历史，"历史就成了把属人的东西与非人的东西区别开的实践性进程，什么是属人的，什么是非人的，并非事先注定，要通过实践的辨别过程在历史中确定"。这就是说实践创造了历史、肯定了人，人的地位与价值正是在创造历史

的实践活动中被证明的。

同时，科西克又强调了总体性和革命的关系，反对把实践活动看成一种工具主义或征服主义的行为，因为在这样的实践行为中，人的价值和存在被忽略了。他认为必须注意实践的“生存要素”，就是说在实践中人们不仅改造对象，创造出人化世界，而且，焦虑、恶心、恐惧、希望这些生存要素不是作为一种个人心理体验，而是作为争取承认实现人类自由的一部分表现出来的。在实践中如果忘记了人的总体性存在，忘记了革命的、批判的原则，那么这种实践只不过是控制和操纵的实践，亦即“拜物教化的实践”。一旦人的总体性存在被忽略了，实践就会降为一种工艺和操作的水平。他的结论是：“实践既是人的对象化和对自然的主宰；又是人类自由的实现。”[89]

科西克认为结构主义的总体性概念在这两个方面都是同马克思的总体性概念直接对立的。它们把社会历史设想成为一种互相影响的“自主结构的总和或总体”，从而使主体消失了。结构主义的总体性概念忘记了实践活动中的生存因素，从而使真正作为实践活动主体的人，被一种拜物教化的主体所取代了。因而，科西克把这种取消人的主体地位的总体性叫作：恶的总体。

科西克对卢卡奇的总体性思想并没有亦步亦趋，他在汲取的同时又对卢卡奇总体性概念中的人类中心论思想展开了批判。他认为总体性概念绝不仅仅是一个方法论的原则，而且是一个本体论的概念，这种本体论的含义不像卢卡奇那样是一种人类学的本体论，而是一种包含人在其中的实在的本体论。他说：“实在是一个具体的总体，是一个结构性的、进化着的、自我形成的整体。”[90]科西克既反对把世界看成人的世界的那种

“人的哲学”，因为这种哲学扩大了人的作用，成了一种人类中心论，似乎“世界就表现为人的投影，只是因为有了人，才有世界的存在”。[91]同时科西克也反对一种没有人的实在哲学。在他看来，“实在是作为绝对总体的自然的实在。它不依赖于人的意识，同样也不依赖于人的生存。实在是人的实在，但个人是自然的一部分，他在自然中构造起自然的社会—人类实在，并通过历史确定自己在宇宙中的位置”。[92]

基于这样一种理解，他显然与卢卡奇总体性范畴的人类学倾向发生了冲突。因而，他明确提出不同意《历史和阶级意识》中把自然与社会相分的二元论观点。他认为卢卡奇的这种观点没有看到，尽管社会—人类实在与星云、原子、恒星是不同的实在，但它们同样都是实在，把社会从自然分离出去的作法是很不高明的。他说：“唯物主义哲学不能接受把自然与历史截然分开的二元论本体论。在这种观点看来，自然是同一的，而历史则是辩证的。只有把人类实在的哲学设想为人类学，这种二元论的本体论才能成立。”[93]在他看来，人并非生活在两个不同的领域中，好像人的存在一半栖息于历史之中，而另一半栖息于自然之中，“人无论什么时候都同时既在自然之中又在历史之中”。[94]

科西克把卢卡奇人类学的总体性扩展为一种自然的绝对的总体性，这种自然的绝对的总体，是历史人化过程的前提和先决条件。人在实践中改造自然，了解自然，但不管人在“驾驭和认识自然方面有多少进步，作为绝对的总体，自然持续在永恒之中”。[95]人并未消失，它不过在实践中“永远地更新着他与这个总体的关系”。

从这两个方面我们可以看到《历史和阶级意识》对科西克的重要影响。沿着卢卡奇总体性概念的人道主义思想，科西克提

出了对“伪具体日常生活”的批判，强调人的能动性，反对把实践沦为一种工具主义的行动；与卢卡奇自然、社会二元论的观点相对立，他坚持承认自然绝对的总体性，反对人类中心主义，从而纠正了卢卡奇总体性概念的纯粹人类学倾向。正是在这个意义上人们认为科西克“不仅向机械马克思主义者提出了挑战，而且也同时向更有经验的新马克思主义者提出了挑战”。[96]尽管科西克的理论也有着内在的矛盾，但他显然已开始摆脱卢卡奇的错误，向着更加合理的方向迈进，尤其是他提出的反对把世界人化和无视人的实在的两种错误倾向，主张人处在绝对自然总体之中，展示不断的实践活动的观点有着极大的启发意义。

四、卢卡奇辩证法的两重性

卢卡奇的辩证法理论正像他的整个理论一样是一个巨大的矛盾混合体，我们应认真地加以剥离和分析。对此，我想谈两条意见。

1.辩证法的本质

卢卡奇、科尔施在当时的情况下重新提出了辩证法的问题，有着重要的理论意义，这不仅表明了他们对第二国际修正主义理论家忽视哲学的抵制，而且也说明他们在一定程度上与列宁的辩证法研究是不谋而合的。

但更有意义的在于，卢卡奇、科尔施不仅提出了辩证法的问题，而且论述了辩证法的本质问题，提出了辩证法的价值功能问题。这个问题的提出和展开不仅是对伯恩斯坦等人把辩证法科

学化、实证化、非价值化倾向的批判，而且也是对恩格斯辩证法理论中的自然化倾向的批评。当卢卡奇、科尔施等人沿着这个方向前进时，也和列宁的辩证法理论拉开了距离。尽管卢卡奇对恩格斯的批评不太公允，其自身的理论也有不足，但他毕竟明确地提出了辩证法的革命的、批判的本质问题。虽然列宁致力于辩证法的研究，并把这种研究运用于对社会历史的分析，但在他那里辩证法作为方法论的原则和其本身的历史性内涵存在着一种间隙，正是从这种间隙中才演化出日后斯大林体系中的那种淡化革命性、批判性的辩证法体系，而卢卡奇总体性辩证法的价值就在于它说明了辩证法首先不是作为一种方法论原则，而是作为“革命原则的支撑者”，作为“一种革命的辩证法”。[97]同样，科尔施突出马克思哲学理论的革命性，反对希法亭把马克思辩证法非价值化的观点对我们重新理解马克思主义辩证法的实质都有着积极的意义。

现今通行的马克思主义辩证法的体系，不足之处即在于它忽略了马克思辩证法的革命、批判的本质。这样辩证法实际上成为一种概念批判的辩证法，而不是一种革命的辩证法。表面看这种辩证法全面、严谨、环环相扣，但仔细分析就像科尔施说的它忘记了“革命”这个根本，它成了一种纯概念的推演，它根本抛弃了人的“革命的、实践批判活动的意义”。[98]马克思革命、批判的辩证法和这种概念批判的辩证法是根本对立的，正如马尔科维奇所说的，“这样一种彻底批判性的哲学方法和那种假马克思主义的教条主义观点，即搞一套自然、社会和人类思维的普遍发展规律的辩证法之间，几乎毫无共同之处。后一种辩证法理论实际上是一些阐述得模糊不清的假设，靠从自然科学或社会主义运动的历史中武断地挑出例子来说明”。[99]

正是在这个意义上我们肯定卢卡奇、科尔施、列斐弗尔等人的努力，尤其是在今天这样一个风雷激荡而又波诡云谲的时代，辩证法若变成一种玄学的体系，那么它就不能成为一种思想的武器，在这个价值重建的时代，它就会失去应有的地位。对于那些至今仍醉心于构想辩证法体系的人来说，卢卡奇和科尔施的书倒是一副清醒剂。卢卡奇辩证法理论的价值，他对辩证法本质的揭示可以马克思下面这段论述来证实。马克思说："辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。"〔100〕

2.总体性概念的内在矛盾

毫无疑问，总体性思想是马克思哲学理论的一个重要组成部分。马尔科维奇认为："整体这个范畴在马克思的方法论中起着这样一种压倒一切的作用。"〔101〕马克思的全部理论就是从人类社会里一个有机的总体，且在实践基础上同自然构成一个相互作用、不可分割的整体这样一个基本点展开的。马克思说，"任何有机体的情况都是这样。这种有机体本身作为一个总体有自己的各种前提，而它向总体发展的过程就在于：使社会的一切要素从属于自己，或者把自己还缺乏的器官从社会中创造出来。有机体在历史上就是这样向总体发展的。它变成这种总体是它的过程，即它的发展的一个要素"。〔102〕马克思这种总体观的最突出体现就是《资本论》，在《资本论》中，马克思把资本主义

经济关系看作一个有机的整体，把它的各个局部都放在这个有机整体中加以考察。

他认为资产阶级经济学在研究经济现象时所采用的生产、流通、分配的三分法，或生产、消费、分配、交换的四分法都是割裂了社会经济形态这一有机整体。他认为“不同要素之间存在着相互作用。每一个有机整体都是这样”。[103]正是由于这种严谨的整体性，《资本论》才被称为“一个艺术的整体”。[104]甚至一般系统论的创始人L·V·贝塔朗菲在追溯系统概念的历史时，也把马克思列入“辉煌的大思想家的行列”。

卢卡奇是马克思主义发展史中第一个详细阐述马克思的总体性思想，并给以极高评价的思想家，仅此一点他就有着不可磨灭的功绩。另外，卢卡奇立足于总体性理论对资产阶级哲学中主—客体相分裂、自由和必然相对立的批判，对第二国际思想家夸大经济因素作用的抵制，乃至科尔施强调理论和实践统一的总体性，列斐弗尔扩展总体性的人道主义方面，科西克提倡具体的总体性等等，都有着积极的理论意义。因为直到今天，在传统的马克思主义哲学教科书中，马克思总体性范畴的地位仍未得到恢复，更谈不上像卢卡奇那样赋予它重要的含义。重新开拓马克思的总体性范畴仍是我们哲学理论研究的一项重要任务。在这方面，卢卡奇、科尔施等人的总体性思想给我们提供了有益的思想材料。卢卡奇本人的下述论断也是客观的，他说：“毫无疑义，《历史和阶级意识》的伟大成就之一就在于恢复了总体性范畴的中心地位，这一范畴曾渗透在马克思的全部著作之中，然而却被社会民主党的机会主义者用‘科学主义’代替了。”[105]

把马克思的总体性范畴凸现出来，这无疑是正确的。但在如何解释这一范畴的问题上，卢卡奇却出现了不容忽视的问题。

在马克思那里"中心立论是自然与历史合在一起构成一个整体"。这个整体就是科西克所说的"具体的总体",这种总体性的本体论意义在于:它是以人的实践活动为支点,认识和把握人与外部世界的总体性关系。由于卢卡奇赋予总体性过高的功能,从而蕴藏着把总体性抽象化的可能性,尤其当他把自然从总体性中排除出去的时候,这种总体性就脱离了马克思具体的总体性的轨道,滑向了某种抽象的总体性,"并导致了一种黑格尔主义的歪曲"。[106]

这点正如塞夫所说:"卢卡奇企图把具体的总体概念化,结果成为抽象的思辨,因为他把总体看作某种没有具体物的,纯粹形式的自在之物。结果造成他的方法论充满了认识论上的矛盾。是这种总体还是其中的个别现象具有客观的或仅仅概念的存在,这一点不清楚。卢卡奇企图使黑格尔的精神变为物质的社会总体,结果还是逃不出黑格尔的思辨思想。"[107]这一弱点卢卡奇在以后逐步得到了克服。在《青年黑格尔》的研究,他自己说对《历史和阶级意识》的这个错误"获得了一种清晰的、根本的认识",从而对辩证法的研究确立了新的方向,这就是要"对经济学与辩证法之间的哲学联系作出考察"。[108]在以后的《关于社会存在的本体论》中,他继续沿着这一方向前进,从而找到了"解决这一问题的根本方法",把总体性范畴置于坚实的唯物主义基础之上。[109]

卢卡奇总体性概念的另一个问题就是有某种浪漫化情调。关于他的浪漫倾向上一章我们已作了专门论述,这儿只联系其总体性范畴再作些分析。当卢卡奇转向马克思的具体总体性时,《灵魂与形式》、《小说理论》中的浪漫化总体性还深深影响着他,从而使这一范围成为一种人类学的范畴。当他把总体性作

为规范性范畴去阐发他的人道主义思想时，更多地表现出的是对异化的愤慨、仇视，对人的美好未来的渴望、追求。如把这种道德上的谴责，心理上的梦幻和马克思关于人的全面发展与客观经济发展进程相联系的观点进行比较，就更会显出前者的苍白无力。

注　释

〔1〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页175。

〔2〕 黑格尔：《逻辑学》，下册，商务印书馆，1977，页3。

〔3〕〔4〕〔5〕〔6〕〔7〕〔8〕〔9〕〔10〕〔11〕〔12〕〔13〕〔14〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页175，页184，页176，页173，页173，页54，页184，页191，页194，页204，页137，页145。

〔15〕 关于卢卡奇对黑格尔主—客体理论的改造，详见第八章。

〔16〕〔17〕〔18〕〔19〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页160，页186，页224，页30。

〔20〕 马丁·杰伊认为抓住了“总体性”范畴就不仅抓住了卢卡奇早年思想的主要特征，而且也就抓住了卢卡奇以后思想发展的基本线索。参阅《马克思主义与总体性》英文版，第2章。

〔21〕 卢卡奇在1948年的《新民主中马克思主义哲学的任务》一文中对总体性范畴做了较全面的阐述，他说：“唯物辩证法的总体性概念首先意味着相互矛盾的具体总体性；其次，所有总体性的现实系统包括向上和向下的趋势(这意味着所有的总体是由从属于它的总体构成的，也说明了有争议的总体同时被更复杂的总体性所超越了。)；第三、所有总体的相对性，也就是说所有总体性的总体特征是变化的，dismtergrating 是被确定的具体的历史时期所限定的。”转引自《马克思主义思想词典》英文版，页48。

〔22〕 Martin Jay, *Marxism and Totality*, 1984, P.8.

〔23〕 卢卡奇：《灵魂与形式》，英文版，页151—153。

〔24〕 转引自刘小枫《诗化哲学》，山东文艺出版社，1986，页85。

〔25〕 卢卡奇在《小说理论》的英文版序言中说:"《小说理论》这部著作的决定性特征是,作者已变成黑格尔主义者了。"见《小说理论》英文版,页5。

〔26〕 Mészáros, I., *Lukács's Concept of Dialectics*, London, 1971, P. 47.

〔27〕〔28〕〔29〕〔30〕 卢卡奇:《小说理论》,英文版,页49,页55,页120,页29。

〔31〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页15。

〔32〕 卢卡奇:《小说理论》,英文版,页127。

〔33〕 国外学者帕金森也有类似看法,参阅《卢卡奇》,英文版,页47。

〔34〕 转引自马丁·杰伊:《马克思主义和总体性》,英文版,页106,注112。

〔35〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页136。

〔36〕 卢卡奇:《卢卡奇1919—1929政治著作选》,英文版,页163。

〔37〕〔38〕〔39〕〔40〕〔41〕〔42〕〔43〕〔44〕〔45〕〔46〕〔47〕〔48〕〔49〕〔50〕〔51〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页40,页31,页31—32,页168,页170,页171,页184,页171,页32,页12,页14,页15,页18,页17,页38。

〔52〕〔53〕〔54〕〔55〕〔56〕〔57〕〔58〕〔59〕〔60〕〔61〕〔62〕〔63〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页18,页158,页224—225,页135,页28,页31,页35,页35,页38,页43,页45,页27。

〔64〕 伯恩斯坦:《社会主义的前提和社会民主党的任务》,三联书店,1973,页245。

〔65〕 《卢卡奇1919—1929政治著作选》,英文版,页76。

〔66〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页30。

〔67〕〔68〕 Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, 1984, p.85, 14.

〔69〕 季诺维也夫在共产国际第五次世界代表大会上所作的报告中,

公开点名批评了科尔施和卢卡奇，认为如果党内多几个像卢卡奇、科尔施这样的教授，编造他们的马克思主义理论，那么共产党就完了，"在我们共产国际内部，不能允许有这类的理论修正主义。"转引自"*Praxis and Its Theorists: The Impact of Lukács and Korsch in the 1920's.*"p.83.

〔70〕 科尔施：《马克思主义和哲学》英文版，页15。

〔71〕 卢卡奇的《历史和阶级意识》1923年春天由柏林左派的马立马出版社以"革命丛书"第9卷的形式正式出版。科尔施的《马克思主义和哲学》先以论文形式发表在《社会主义与工人运动史文库》，1923年秋冬以书的形式发表。

〔72〕 科尔施：《马克思主义和哲学》，英文版，页15。

〔73〕〔74〕〔75〕 同上，页6，页56，页59。

〔76〕 马丁·杰伊称科尔施理论的基本特征为"历史主义"，参阅《马克思主义和总体性》，英文版，页136—139。

〔77〕 科尔施：《马克思主义和哲学》，英文版，页57。

〔78〕 Douglas Kellner编：《K·科尔施的革命理论》，伦敦，1977，页135。

〔79〕 陈章津：《科西与西方马克思主义》，台湾森大图书有限公司，1987，页21—60。

〔80〕 科尔施：《马克思主义和哲学》，英文版，页77。

〔81〕 同上，页72—83。

〔82〕 Martin Jay, *Marxism and Totality*, 1984, p.140.

〔83〕 科尔施：《马克思主义和哲学》，英文版，后记。

〔84〕〔85〕 《科西克的海德格式的马克思主义》，载于《哲学译丛》1984，第5期。

〔86〕〔87〕〔88〕〔89〕〔90〕〔91〕〔92〕 科西克：《具体的辩证法》，社会科学文献出版社，1989，页42，页21，页170，页173，页23，页188，页189。

〔93〕〔94〕〔95〕 同上，页192，页189，页189。

〔96〕 《科西克的海德格尔式的马克思主义》，载于《哲学译丛》，1984，

第5期。

〔97〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989,页2。

〔98〕 《马克思恩格斯全集》,第3卷,页3。

〔99〕 《南斯拉夫哲学论文集》,页258。

〔100〕 《马克思恩格斯全集》,第23卷,页24。

〔101〕 《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店,1979,页262。

〔102〕〔103〕 《马克思恩格斯全集》第46卷,上册,页235—236,页37。

〔104〕 《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》,人民出版社,1976,页969。

〔105〕〔106〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页25,页25。

〔107〕 《塞夫的科学人道主义》,载于《科学与社会》英文版,第1期。

〔108〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页43。

〔109〕 参阅《关于社会存在的本体论》,德文版,第六、七两章。

第 6 章

阶级意识的重荷

“以总体性的立场为中心点，卢卡奇详尽阐述了他的意识形态和阶级意识的理论。”[1]如果说历史是卢卡奇理论的起点，那么阶级意识则是他逻辑发展的终结，阶级意识不仅是前五章理论推演的必然结果，而且还是卢卡奇革命理论的出发点。因而，“阶级意识”是卢卡奇这本书最重要的范畴之一。本章的任务在于：辨析卢卡奇阶级意识概念的基本含义，说明它在卢卡奇理论框架中的地位和作用，讨论卢卡奇这一理论的影响，依据马克思的意识形态学说对卢卡奇理论作出深入的分析和评判。

一、青年卢卡奇的阶级意识理论

卢卡奇认为马克思本人并未对阶级意识作过明确的界定，由此他给自己确定的任务就是要弄清什么是阶级意识的含义？阶级意识的功能是什么？各个不同的阶级的阶级意识有什么区别和差异？无产阶级的阶级意识具有什么作用？

1. 虚假意识

阶级意识的提出是基于对历史的正确认识之上的，正确的历史观构成了对阶级意识问题考察的出发点。卢卡奇认为在马克思的历史观产生之前有两种错误的历史观，一种是把历史看作永恒的自然规律，一种是把历史看成是由人的精神或伟人决定的。他认为前一种历史观割断了历史的真正起源，历史成了与人无关的、从而无法说明的东西，“历史就成了僵尸”。[2]后一种观点则把历史看成心理的东西，历史“只能被实际描述，而不能被合理地认识。似乎历史是一件艺术品，它唯一的合理部分带有美的色彩”。[3]

卢卡奇认为马克思的历史观与此相反，马克思提出了一种批判的哲学，而“这种批判哲学首先表示了历史的批判”。其要旨在于：把社会现实的总体，分解为、归结为人们之间的关系。正是当马克思把历史的本质归为这种人与人之间关系的客观性时，马克思才从根本上解决了历史所面临的难题。

因为马克思的这种历史观根本否认了那种仇视人、仇视历史的客观性的观点，历史的客观性不是自然规律的客观性，这种纯自然的客观性与历史和人是隔膜的，真正的历史客观性只能是“人们之间关系的这种客观性”。[4]卢卡奇认为马克思这样强调历史并不会导致唯心主义，因为这种关系的客观性是从人类的生产活动中产生，而不是人们精神活动的结果。

那么，当强调这种人与人关系的客观性时，是否又否认了“在历史过程中意识所起的决定性作用”呢？卢卡奇认为二者并不对立，而恰恰只有从这种人与人关系的客观性出发才会引申出阶级意识的问题。这就是他说的“人与作为整体的社会的相

互关系。因为只有当这种关系被确立时，人在特定时期存在的意识才能在它所有的本质特征中表现出来”。[5]但人的意识的这种表现是复杂的，由此才产生了“虚假意识”和阶级意识的问题。

“虚假意识”——这个概念最早是恩格斯提出来的。[6]卢卡奇在解释这个概念时，从两个方面作了规定。从主观方面说，这种意识作为社会和历史环境的反映是一种社会意识。但从其内容来说，这种意识又未能把握社会发展的本质，不能充分突出和表达这种本质，从而“在客观上表现为一个‘虚假意识’”。[7]卢卡奇的思路是：任何观念都是对社会历史的反映，所谓虚假意识也是这样，尽管它未正确揭示社会本质。他认为“这种‘虚假’在这种情况下的错误观念决不是任意有的，它不过是客观经济结构的思想反映”。[8]

只要揭示了“虚假意识”的这种双重辩证倾向，通过对“虚假意识”对人的直接行动和对整个社会结构影响的研究，我们就可以推论出人们在特定的历史环境中的思想和情感，从而确定阶级意识的基本内容。

阶级意识——卢卡奇认为阶级意识归因于“对在生产过程中所处的特殊地位作出的恰当和合理的反应。因此，阶级意识既不是组成这个阶级的单个人的思想和情感的总和，也不是它的平均数”。[9]这里他对阶级意识划了两条界线。

第一、阶级意识必须和经济意识相区别。阶级意识不是对其所处社会历史环境的一种经验性描述，他强调一个阶级若不能超出经济结构对他确定的界限，沦入一种具体的经济结构之中，那么就“意味着人们对自己的社会历史条件、经济条件之阶级前提的无意识”。[10]这种无意识在他看来就是一种“虚假意识”。

第二、阶级意识必须和个体意识相区别。阶级意识应该同"心理学上可以描述,可以解释的人们在生活中对其处境所形成的观念区分开来"。[11]这就是说不能把阶级意识混同于个体意识,阶级意识是高于个体的心理状态的。

这两条界线揭示了阶级意识的根本特征:它是社会总体的表现。所谓它是一种非经验的意识就是强调它超越了直接性,是对社会总体的把握;所谓它是一种非个体的意识就是强调它"不是个别人的思想",倘若不是这样,"它就不能发现社会存在的总体"。[12]总体性成为阶级意识的准则。

卢卡奇认为阶级意识对于一个阶级的成功与失败有着生死攸关的意义。一个阶级若不能从总体上把握社会历史,从而形成阶级意识,那么这个阶级就是幼稚的、不成熟的;一个阶级的意识水平若仅仅停留在经验意识之上,或局限于本阶级的利益之中,不能高屋建瓴地把握住历史的方向,那么这样的阶级就"无法击中社会存在总体的要害,结果它注定只能起次要的作用"。[13]他以德国农民战争为例,说明德国农民战争失败的真正原因在于农民意识的不成熟。所以他认为对一个阶级来说,其统治的成熟意味着它能根据它的利益和意识把整个社会组织起来,一个阶级能否取得胜利,最根本的就在于它在历史的决定性关头是否"具有这种能力和这种意识"。[14]

确定了这个基本认识以后,卢卡奇依据阶级意识与总体性的关系这个根本点从历史的角度依次解剖了各个不同阶级的阶级意识的特点。

2.地位意识

卢卡奇认为在前资本主义时代各个阶级都未形成自己纯粹

的阶级意识，代表各个阶级思想的是一种"地位意识"或"等级意识"，这种地位意识的产生和出现有着深刻的社会历史原因，从而形成自己独特的特点。

前资本主义社会的经济是一种"自然经济"，在人和人的关系中"自然关系占着上风"；从社会经济生活来说，这种经济是自给自足的，还没有像资本主义社会那样，经济生活已构成一个整体。卢卡奇以马克思下面这段话作为分析的根据。马克思说："这些自给自足的公社不断地按照同一形式把自己再生产出来，当他们偶然遭到破坏时，会在同一地点以同一名称再建立起来。这种公社的简单的生产机体，为揭示下面这个秘密提供了一把钥匙：亚洲各国不断瓦解，不断重建和经常改朝换代，与此相反，欧洲的社会却没有变化，这种社会的基本经济要素的结构，不为政治领域中的风暴所触动。"[15]

卢卡奇认为马克思的这一论述揭示了前资本主义社会中，在其自然经济基础上的国家、阶级、法律都完全不同于资本主义时期的社会形态。从阶级来说，前资本主义社会从未达到像资本主义社会那样按照阶级路线来组织社会，因而它的"社会结构划分为等级和阶层……"。[16]从国家制度来说，与资本主义社会相比，它的最大特点是"缺少内聚力"，国家不是作为一种经济生活服务的工具，它不具有对社会经济管理的协调作用。从法律制度来说，"它的政治和法律（在这里划分为等级、特权等）起着与资本主义条件下所发挥的完全不同的作用"。[17]在资本主义社会中，法律制度具有着纯粹经济力量的稳定作用，而在前资本主义社会中，法律制度实质上干涉经济力量的相互作用。

在这样的经济结构、社会政治结构的基础上，前资本主义时期所表现出的只能是一种"地位意识"或"等级意识"。卢卡奇认

为这种地位意识的本质就在于把阶级的观念直接固定在它的特权上。由于这种意识不是针对着现实的社会,而是针对着过去的社会状态,以此来划分等级,这样"地位意识……掩饰了阶级意识;实际上它完全妨碍了阶级意识的产生"。[18]这表明了地位意识仍未达到一种自觉的程度,经济生活与阶级意识仍处在一种间接的关系之中,这种隔膜使其阶级意识表现出某种模糊、混杂的特点,说明这些阶级的阶级意识还未"达到完全清晰的地步"。卢卡奇认为这样的阶级意识自然无法揭示社会的本质,认清历史的真正动力。

3.谎言意识

为了对资产阶级的阶级意识进行分析,卢卡奇首先研究了小资产阶级和农民的阶级意识。卢卡奇认为在资本主义社会中,只有资产阶级和无产阶级是真正纯粹的阶级,而小资产阶级和农民阶级是"模棱两可的或枯燥贫乏的"。这些阶级之所以如此,根本在于他们不是同社会生产的总体相联的,他们对资本主义的不满不是超越资本主义,而是凭着一种怀旧感,促其倒退。这样"他们的阶级兴趣集中在社会发展的现象上,而不是社会发展本身,他们注意的是社会的因素,而不是社会整体的结构"。[19]处于这样状态的阶级就根本不可能真正具有阶级意识。这里卢卡奇借用了"意识形态"这个概念,认为这些阶级的阶级意识采取了纯粹"意识形态的形式"。例如农民的阶级意识从来是不明确的,作为一个阶级他缺乏独立性,它的"意识形态"总是从其它阶级那里借来的,由于它缺少本阶级鲜明的立场和态度,从而得不到社会的支持。

如果说农民和小资产阶级的阶级意识同他们自身的利益是

相对立的，那么资产阶级的阶级意识同其自身的对立则是另一种形态，这就是卢卡奇说的“资产阶级的阶级意识就是建立在同阶级利益的对立上的，但这种对抗不是矛盾的，而是辩证的”。[20]从这种辩证的对立入手，卢卡奇剖析了资产阶级的阶级意识。

资产阶级阶级意识的辩证矛盾表现在：一方面，资产阶级是第一个能对社会经济生活达到完全的渗透和影响的阶级。就此而言，卢卡奇认为“资产阶级具有整个生产体系的（被归属的ascribed）阶级意识”。这就是说资产阶级再不像其它阶级那样，他们在生产中的地位和由此产生的利益妨碍着阶级意识的产生。与此相反，资产阶级在生产中的地位促进了阶级意识的产生。然而，资产阶级的阶级意识又不能控制住它自己的生产体系，把握住社会经济生活的总体性，这是它的另一面。资本主义的生产造就了资产阶级的阶级意识，但这种阶级意识又不能把握住资本主义的生产，这种内在的矛盾使资产阶级在政治生活和意识形态中产生了一系列严重的问题，从而证明资产阶级的阶级意识“具有一种不可解决的矛盾的悲剧性质，所以这是一种有祸因的阶级意识，作为这种矛盾的结果，它必然要自取灭亡”。[21]

资产阶级的阶级意识为什么具有这种悲剧性质呢？它的阶级意识中的内在矛盾是怎样产生的呢？卢卡奇依据马克思的经济学说进行了深入的分析。他认为这种阶级意识中的矛盾性同资产阶级在生产总的体系中的地位是相符合的，是同资产阶级在经济生活中的矛盾性相一致的。资产阶级在经济生活中的矛盾表现为个人与社会之间的激烈冲突，资本家财产的私有性和客观经济规律之间有一种不可调和的矛盾，即他们个人的生产系统都是有序的、但整个社会的生产却是无序的。这种有序和

无序的矛盾使社会经济生活处在一种动荡之中。

正是这种经济生活的矛盾成了"遏制资产阶级意识的一个决定性因素"。[22]因为所有的资本家都是从自身的角度来观察问题，从而造成了在局部经济生活中他们是清醒的，在全局上却是盲目的。这样"生产的客观界限成了资产阶级的客观界限"。资产阶级的阶级意识对经济适合的这一面，被冲突的另一面打破了，它们的阶级意识处在一种极端矛盾之中。

更加尖锐的是，当无产阶级作为资产阶级的对手登上历史舞台时，资产阶级阶级意识的这种内在矛盾就进一步加剧了。结果，它的这种"'虚假意识'被转变成谎言意识"。[23]因为在严酷的经济危机面前，它只有两条路可供选择，要么选择公有经济，而这就意味着取消资本主义制度，向无产阶级思想投降。但资产阶级不可能选择这条路，那么只有选择"伪造"这条路，用谎言掩盖真理，用欺骗代替事实。这样，资产阶级的阶级意识就走到了它的尽头。"因为这个原因，资产阶级的全部生存和它的文化陷入了最可怕的危机之中"。[24]

4.阶级意识

卢卡奇认为不仅资产阶级的阶级意识存在着辩证的矛盾，在无产阶级的阶级意识中也存在着内部和外部的矛盾，如何认识和解决这些矛盾成为十分紧迫的问题。

所谓内在的矛盾是指无产阶级的长远利益和直接利益、内部利益和整体利益之间的矛盾。卢卡奇说："由于无产阶级被历史赋予了自觉地改造社会的任务，它的阶级意识必然在发展直接利益和它的长远目标，孤立因素和整体之间产生辩证的矛盾。"无产阶级是生活在资本主义社会之中的，资本主义的经济结构、思想

意识对无产阶级有着不可忽视的影响。物化意识对无产阶级的最大影响就在于使无产阶级仅拘泥于经济斗争，只是从局部上对资本主义进行批判，而不能从总体上对资本主义进行批判。他认为一旦无产阶级仅仅从局部上否定资本主义，那么它就不能成为一个占有优势的否定者。因为从局部而言、无论是在经济、政治、还是在组织上无产阶级都劣于资产阶级，它唯一具有优势的就是"能够从根本上把社会作为一个统一的整体来把握"。[25]无产阶级若抓不住这个根本，就必然陷入经验主义之中。无产阶级的阶级意识的这一可能性是完全存在的，因为日常的生活总是局限着他们的视野，具体的经济利益总是束缚着他们的手脚，因而"直接利益和对整个社会影响之间的辩证关系就在无产阶级的自身意识之中"。[26]无产阶级倘若认识不到这一点，把自己的目标停滞在直接目标上，那么无产阶级的阶级意识就会被物化所束缚，阶级意识内部就会处在一种分裂状态。

如果说直接利益和长远利益，直接目标和最终目标构成了无产阶级阶级意识的内部矛盾，那么机会主义、庸俗马克思主义对无产阶级的影响和危害则构成阶级意识的外部矛盾。机会主义的这种侵蚀、影响表现在三个方面：首先，它们用经济斗争代替政治斗争，用直接利益代替整体利益，伯恩斯坦的"运动就是一切，目的是没有的"就最清楚地表明了这种观点；其次，鼓吹经济宿命论，否认阶级意识的作用。机会主义者认为经济决定一切，把马克思的唯物史观歪曲成毫无作为的宿命论，他们醉心于经济斗争，期待经济发展本身给无产阶级带来转机。所以卢卡奇认为"阶级意识在无产阶级阶级斗争中的重要作用自始至终被庸俗马克思主义者所忽略"。[27]最后，用个体心理意识来取代阶级意识。上面已经指出，卢卡奇认为阶级意识不是个别人

的心理意识,也不是无产阶级各个成员阶级意识的平均数。机会主义从外部瓦解无产阶级的重要手段就是极力把这种阶级的意识降低为个体的心理意识,“把无产阶级意识的实际心理状态误认为无产阶级的阶级意识”。[28]在经济危机尖锐之时,“机会主义的目的是制止无产阶级的阶级意识从仅仅是特定的意识向符合客观的总体过程的意识发展。更有甚者,它希望把无产阶级的阶级意识降到心理意识的水平,从而把它转向纯粹本能趋向的相反方向上去”。[29]

在这内外矛盾的情况下,无产阶级的阶级意识很可能沦为一种“物化意识”,从而不能正确地对待意识问题,陷入一种粗俗的经验主义和抽象的乌托邦主义的对峙之中。前者完全否认、忽视了意识在无产阶级斗争中的重要作用,“意识变成了完全被动的观察者,它的活动完全顺从于它从未能控制的规律”;后者则扩大意识在无产阶级斗争中的作用,“它把自己看作一个神仙,它能凭借着自己的主观和意志,在本质上掌握客体的无意义的运动”。

无产阶级的阶级意识同样面临着危机!无产阶级能否解决这种矛盾呢?卢卡奇认为是可以的。他认为即便是在无产阶级的阶级意识具有一种矛盾性,作为一种“虚假意识”出现时,无产阶级的阶级意识和资产阶级的阶级意识仍有着根本的差别。这种区别在于:资产阶级的阶级地位限制了他们去揭露自身阶级意识的“虚假性”,“而无产阶级即使在它处于虚假意识和处于实质性错误时,也总是渴望着真理”。[30]正由于这种区别,资产阶级的阶级意识必毁于内部矛盾之中,而无产阶级则可走出这种矛盾,“这种对真理的追求,不仅可以揭去虚假性的面纱,而且通过对意识的潜移默化,通过自觉的行动和自觉的自我批评,使其

社会的意义和社会的革命认识达到成熟”。[31]总体性的渴望成为无产阶级克服意识危机，走向胜利的根本所在。

通过以上分析，卢卡奇认为无产阶级是人类历史上最后的阶级，无产阶级的阶级意识成为人类历史上最后的阶级意识，因此，无产阶级只有通过“消灭和超越自己，只有通过用它自己的阶级斗争的成果，创造无阶级的社会，才能完善自己”。这种完善就是使无产阶级的意识达到“归属意识”(ascribed consciousness)，这种“归属意识”才是无产阶级真正的阶级意识，它是相对于无产阶级的“物化意识”和“虚假意识”而言的。在资本主义条件下，物化意识影响着每一个人，只有无产阶级能以其归属意识克服这种物化意识，因为无产阶级再不是从个别的、片面的事实出发，而是从世界的总体出发，它依据的再不是经验的事实，而是从变易的事实出发来观察问题，这样它必然摆脱物化的影响，必然克服理论上的二律背反，达到真正的阶级意识。从其内部来说，无产阶级必须克服意识的内部矛盾，克服机会主义的影响，才能把阶级意识从心理状态提高到归属意识。

卢卡奇为什么如此突出强调阶级的意识呢？为什么他对无产阶级的阶级意识寄于这样大的希望呢？这有两方面的原因：从实践上来说，俄国革命的胜利，德国、匈牙利革命的失败极大地刺激了他，究其原因他找到了阶级意识这个根，深感到德国、匈牙利无产阶级的阶级意识面临着一种危机，它不仅受着物化意识的侵蚀，还受着机会主义的影响。当无产阶级的阶级意识还停留在日常心理状态时，革命决不会胜利。所以他认为“在找到解决世界经济危机的实际办法以前，必须解决的一个问题是意识形态问题”，只有当无产阶级真正从内部和外部克服了各种错误理论对其阶级意识的影响，“无产阶级才会真正赢得胜

利”。[32]

从理论上讲，突出阶级意识是为了同第二国际的经济宿命论相抗衡。在第二国际的理论家看来，革命是一个由经济发展规律所决定的必然过程，在经济过程面前，人是软弱无力的。卢卡奇认为客观的经济过程只能创造无产阶级在生产过程中的地位，提供某种改造社会的机会，但它不能使革命自动产生，革命只能是无产阶级的自由活动。而要展开这一活动，阶级意识就必然凸现出来。他认为马克思首先“发现在历史上意识作用的正确观点”。[33]意识不是外在于历史的，它就在历史之中。这里卢卡奇暗含地批评了两种倾向：一种是黑格尔的唯心主义，他的能动的、创造一切的绝对观念是外在于历史的、意识是从外面“妄自尊大地俯视世界”；另一种是费尔巴哈的唯物主义，他把“意识作为适合于这个世界的某种东西”，似乎意识是从另一个世界来接近于社会。卢卡奇认为马克思既不同于黑格尔、也不同于费尔巴哈，因为“意识是历史本身所固有的”，[34]这样意识和历史的本体论是一致的。这种一致表现在，历史不是别的，它就是“实践的、批判的活动”就是“改造世界”，而这种实践的活动不是别的，就是无产阶级阶级意识指导下的创造活动。这样社会的过程和意识的过程的两重性被实践历史的本体论克服了，外在于历史的各种“虚假意识理论”被马克思战胜了。卢卡奇终于看到“在无产阶级的阶级意识中，在无产阶级将自身组织成为一个阶级的范围内，真正推动历史前进的正是历史本身”。[35]

在这里，我们看到了卢卡奇理论的全部推演过程，从历史之基础到意识之顶端，一种实践的，人类学的主体论把它们串通起来。历史是人—主体活动的结果，是它的作品；实践是主体的人的能动体现，意识是主体活动的决定者、发动者。所以，国外学

者认为在卢卡奇那里，历史和阶级意识是一回事，这个评判有几分道理。不管怎样说，卢卡奇理论自身已推演完了一周，他自认这套理论是自洽的、严密的。

二、马尔库塞的批判意识

对意识的关注不仅仅是卢卡奇个人的兴趣，它反映了一个时代的特点，阿本认为意识理论构成了西方马克思主义理论兴趣的中心，安德森认为，“西方马克思主义作为一个整体，当它从方法问题进而涉及实质问题时，就几乎倾全力研究上层建筑了”。这些说法概括了西方马克思主义的基本特点。我们仅以马尔库塞为例便可说明问题。

卢卡奇的阶级意识理论产生于20年代；马尔库塞的批判学说则是60～70年代发达资本主义的产儿。如果说卢卡奇为无产阶级意识被庸俗马克思主义的经济宿命论所影响而焦虑不安，那么，马尔库塞则为工人阶级的革命意识被资本主义社会所同化而忧心忡忡。针对着资本主义新的发展和无产阶级革命意识变化的新特征，马尔库塞展开了一种有别于卢卡奇的阶级意识理论。

1. 技术控制

马尔库塞认为在当代资本主义社会里，“在大多数工人阶级身上，我们看到的是不革命的、甚至是反革命的意识占着统治地位。……和以前相反，工人阶级在社会中的一般地位和革命意识的发展是相对立的”。[36]这就是说，在当今的资本主义社会

中，工人阶级已不再具有革命意识，他们已不再像巴黎公社的勇士们那样作为资产阶级的对手而存在，他们失去了昔日的光彩。按照马尔库塞的观点，工人阶级已经同化于资本主义社会。为什么工人阶级会丧失自己的阶级意识呢？为什么他们会同自己的敌人握手言和呢？马尔库塞认为，“工人阶级的绝大部分被资本主义社会所同化，这并不是一种表面现象，而是扎根于基础，扎根于垄断资本的政治经济之中的”。[37]工人阶级的这种“改良的、顺从的意识是符合资本主义及其无所不在的权力结构已达到的阶段的……”。[38]这种政治经济的基础是什么？这种权力结构所达到的新阶段是什么？马尔库塞答曰：技术控制。

马尔库塞对当代资本主义的批判并没有具体分析其经济运动，而是直接指向了技术的社会功能。名噪一时的《单面人》就是从技术控制入手对资本主义意识形态展开了批判。在马尔库塞的眼中，资本主义社会是反理性的，压抑人的，但当代资本主义对人的压抑和剥削采取了新的形式，它是“用技术而不是恐怖征服了社会力量，从而使自己卓越超群”。他认为技术再不是当年马克思所说的中性的，可以把技术和技术的应用分开，他说今天中性的技术概念已不复存在，技术已成为一个统治系统，它控制着社会生活的多个方面，使其成为一种生活形式，从而彻底瓦解了工人阶级的阶级意识。

从政治上来说，“技术理性已变成了政治理性”。[39]技术构成了当代资本主义社会的政治基础，他说：“当今，政治力量通过它对机器过程和手段的技术组织的支配来表现自己。”[40]这样技术成了统治的政治手段，机器成了控制的政治工具。表面上看这种技术理性的统治似乎是一种进步，但实质上这种由技术进步支撑的社会仍是一个“病态的社会”。这表现在技术加速了

人的异化，在技术的面纱背后，仍是全面的奴役。

从经济上来说，技术造成了一种"虚假的需要"，从而造成了新形式的压抑。所谓的"虚假的需要"是指工业技术的高度发展，使生产的大部分被用在消费上、奢侈品上。在一派歌舞升平之中，这种虚假的消费掩盖了阶级的差别。表面上工人和老板欣赏同样的电视，打字员穿的比老板的女儿还漂亮，其实在这种享乐之中工人丧失了他应有的否定性，失去了批判能力。工人阶级对现实已经麻木不仁，对真正的解放和自由已经迷离惝恍。

技术的控制最终导致对思想意识的控制，人们在一种文化享乐之中舒舒服服地丧失了对自由的追求，从而造成了一种虚假意识。资本主义的技术控制和文化统治已渗透到人的灵魂之中，在流行音乐的狂歌之中，在充满性感的广告与电影之中，人们不仅在生理上使性欲得到渲泄，达到一种"压抑的升华"（Repressive Desublimation），而且完全沉醉于"虚假意识"之中。工人阶级已被文化工业、娱乐、广告所操纵了，在压迫中安逸于压迫，在被剥削中醉心于被压榨，不仅工人阶级乃至整个社会都被资本主义同化了，从而"一种单面思想与单面行为模式就这样诞生了"。[41]

2.意识解放

早年的马尔库塞还对工人阶级寄于希望，认为最大的主观力量就是革命阶级本身，而工人阶级的问题在于"缺乏的不是物质条件，而是工人阶级及其组织的政治觉悟"。那时他和卢卡奇一样终日为如何启发工人阶级的阶级意识而焦虑。五十年后，马尔库塞对工人阶级完全丧失了信心，他把希望之光投向了艺术、转向了以审美为代表的意识革命。他认为资本主义文化工业的核心在于窒息了人们的革命意识，"窒息了这种意识及其想

象力的出现”。[42]这样革命的重点变成了对意识和感觉的改造，而自由则被理解为实现那种集美感、伦理、理性于一身的真正需要。他明确指出“首先需要解放意识……”。[43]

解放意识就是从资产阶级文化中解放出来，重建人的感受力，只有这种新的感受力，这种被解放了的意识才会把技术的统治变为艺术，从而使工具理性和人文理性在审美中真正结合起来。像阿尔多诺的文化救赎一样，马尔库塞是美学救世。革命是一场意识的革命，是“一场感觉的革命，它将随着社会的物质方面和精神方面的重建过程，创造出新的审美环境”。[44]需要注意的是这种重建的意识并不是卢卡奇所说的无产阶级的阶级意识，他说得很明白，“决不意味着（而这是很重要的）是无产阶级阶级意识的复兴”。[45]因为工人阶级已不再是现有社会的绝对否定者，历史已超越了他们。“这一革命的条件、前途和目标用无产阶级革命的那些术语已不能得到恰当的表述。”

很显然，马尔库塞的意识理论与卢卡奇的意识理论有着明显的差别。首先，卢卡奇一往情深地寄希望于无产阶级阶级意识的唤醒，而马尔库塞已经走出了这个“梦幻”，他把意识解放的使命交给了与资本相对立的整个人民，而不仅仅是无产阶级。其次，在卢卡奇那里，资产阶级也试图把工人阶级的阶级意识蜕变为“虚假意识”，但这种“虚假意识”造成的是工人的异化，人格的沦丧。在马尔库塞那里，“虚假意识”表现为一种文化的消费与享乐，从而使工人阶级在享乐中失去批判能力；最后，面对着工人阶级的麻木不仁、被物化意识的侵蚀，卢卡奇想通过党的力量、使工人阶级从自发意识达到“归属意识”，而马尔库塞则是审美救世，他不是从外面灌输给工人阶级，而是通过文化批判和审美所获得的感受力使意识得到解放，“这同从外面来发展阶级意

识有着根本的区别”。[46]

但另一方面又要看到，卢卡奇和马尔库塞在这个问题上的立场也不是完全对立的，如阿本讲的“我宁愿把卢卡奇和原始的法兰克福学派置于一个统一体之中”。[47]我同意这个观点，因为尽管由于他们处在不同的历史时期从而造成了理论重点、特点的重大差别，但这种差别并不能取消他们之间的内在联系。

第一、他们都不满足于经济宿命论的理论框架，无论是卢卡奇针对第二国际的庸俗马克思主义，还是马尔库塞针对斯大林的教条马克思主义。这种不满就表现在反对对“事实”的崇拜。马尔库塞在《苏俄马克思主义》中对历史决定论的批评，对恩格斯辩证法概念的批评，[48]在很大程度上是承袭了卢卡奇早年的思想。这点尽管科拉克夫斯基认为是一个不严密的说法，但他也承认“马尔库塞追随卢卡奇，抨击实证主义的‘事实崇拜’”。[49]第二，他们都寄希望于意识的革命，无论是卢卡奇的“归属意识”，还是马尔库塞的审美意识的解放。虽然两人所理解的意识，以及实现意识解放的手段是根本不同的，但在指向意识，把历史的重任、人类的前途赋予意识革命之上则是共同的。正是在这个意义上我个人不同意有些研究者把法兰克福学派与卢卡奇完全划开的作法。[50]

三、评　价

1.正确的分析方法

马克思的意识形态理论的一个根本出发点就是从社会结构

出发，从人们的物质生产活动出发来阐明意识形态的性质、特点和作用，如马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中所说的，“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物”。[51]卢卡奇的意识形态理论基本上遵循了马克思这个分析方法。例如他对资产阶级阶级意识、无产阶级阶级意识、以及小资产阶级阶级意识和农民阶级意识的分析，大都是从客观的社会经济生活入手的。在规定前资本主义社会中农民阶级的阶级意识时，他认为农民阶级意识与资产阶级阶级意识的差别“根源于资本主义和前资本主义经济之间的极度差别”。[52]正是这种封闭自足的经济决定了农民阶级意识的狭隘和“等级意识”、“地位意识”的产生，而资产阶级的阶级意识所以达到了自觉程度，根本上“由于建立了一种纯粹经济关系的社会，阶级意识达到它将成为自觉的程度”。[53]同样，资产阶级的阶级意识变成为“虚假意识”也“既不是主观上的专横，也不是心理学上所决定的，而是经济制度的客观结果”。[54]

“按照历史唯物主义的方法”，[55]这是卢卡奇意识形态理论的基本出发点。正因为这样，我们惊讶地看到，卢卡奇在未读到《德意志意识形态》的情况下，所展开的意识形态理论的许多基本点是符合马克思的思想的。他对各个阶级意识形态的特点描述，有许多方面也是和马克思一致的。目前在关于对卢卡奇《历史和阶级意识》中意识形态理论的评价上有两种相反的观点。一种认为卢卡奇在这里“使用的‘意识形态’或‘意识形态的’这一名称，既是指资产阶级的也是指无产阶级的，而没有包含一种否定的涵义”。[56]这种观点的代表人物是英国的J·拉伦，在他看来，卢卡奇

的意识形态概念是一个肯定性的或中性的意识形态概念;另一种观点则相反,他们认为"卢卡奇理论的核心原则就是把意识形态作为虚假意识,作为遮住人们眼睛的面纱……作为一种假象"。[57]持这种意见的有R·麦克多鲁,D·阿德立等人。

笔者认为这两种观点都值得研究。在我看来,卢卡奇的意识形态概念基本上符合马克思意识形态概念的两层含义。从广义上来讲,意识形态应理解为阶级的自我意识,即阶级意识,这种意识形态是在一定的经济基础上产生的,不同的阶级意识形态构成了社会意识的不同内容,这个上面已提到。卢卡奇的这一概念也包含这一层规定,如他在分析资产阶级的阶级意识时说,"从意识同社会的关系的观点来看,这种矛盾表现为意识形态和经济基础之间不可调和的对立"。[58]这里的意识形态概念与马克思《政治经济学批判序言》中的意识形态概念是一致的。他又说:"在这场为了意识的斗争中,历史唯物主义起着至关重要的作用。无产阶级和资产阶级在意识形态中的相互依存如同他们在经济上的相互依存一样。"[59]这里也是从阶级的自我意识,即阶级意识的角度来把握的。这说明卢卡奇是在肯定的意义上,在中性的意义上使用这一概念的,而且显然不像塞里格所说的,卢卡奇只是偶尔地使用了这种肯定的、中性意义上的意识形态概念。因而,J·拉伦批评塞里格把卢卡奇"对资产阶级意识形态的批判估价,误解为意识形态的否定态度"是有一定道理的。

从狭义上讲,意识形态概念是一种历史的类型,主要指那种"歪曲了的"或错误的"意识形态"。这是马克思这一概念的又一层含义。卢卡奇的"虚假意识"概念就是沿着马克思意识形态概念的这一侧度展开的。卢卡奇认为"虚假意识"是资产阶级意识的根本特点,上面我们分析了卢卡奇正是从资产阶级的经济地

位和社会结构的内在矛盾中得出了这一阶级的阶级意识必然“是一种有祸因的阶级意识”。[60]资产阶级的悲剧性地位，决定了他们的“虚假意识”必然转为“一种谎言意识”。[61]从这里我们可以看到，卢卡奇对资产阶级虚假意识的分析是和马克思思路大体一致的。

在这个意义上，J·拉伦认为“马克思、恩格斯以及卢卡奇都没有把意识形态定为虚假意识”[62]的观点是不符合实际的，他既没有理解好马克思、恩格斯的意识形态理论，又没有抓准卢卡奇的意识形态概念。恩格斯在致梅林的信中明确地说“意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程”。[63]这里恩格斯就是从否定的意义上来使用这一概念的。恩格斯这个做法和《德意志意识形态批判》中的使用方法大体相同，都是从揭露、批判的意义上规定这个概念的。

因而无论是把卢卡奇的意识形态概念仅说成“虚假意识”，还是把这一概念仅说成一个肯定性的、中性的概念都是片面的。卢卡奇的这一概念和马克思、恩格斯的概念一样，有着两种规定和含义，在不同的意义上都可以成立，只有把这两个方面结合起来它们才能很好把握卢卡奇的这一概念。

2.阶级意识的膨胀

卢卡奇亲身经历了匈牙利革命的失败，亲眼看到了列宁领导的十月革命的胜利，这一正一反的经验教训使他认识到阶级意识的重要性，匈牙利革命的失败在于无产阶级的阶级意识尚未唤醒，而俄国革命的胜利则说明革命的阶级意识的重大作用。有感于此，卢卡奇才对阶级意识问题倾注了如此大的热情，认为“必须发现阶级意识的实际的、历史的职能”。[64]“只有无产阶

级的意识才能指明走出资本主义困境的道路"，"只有无产阶级的自觉意志才能把人类从即将到临的灾祸中解救出来"。"革命的命运(与此相关的人类命运)将依赖于无产阶级意识形态的成熟，也就是依赖于无产阶级的阶级意识"。[65]

卢卡奇寄希望于阶级意识的时候，他也意识到这样会走向唯意志论，因而在《阶级意识》一文中他专门论述了防止宿命论和唯意志论两种倾向的问题。他认为这两种倾向表面上相反，实际是相通的。经济决定论是一种毫无作为的宿命论，而相反诉诸于道德改革的做法也是软弱无力的。因为当主体本身被异化所束缚时，"这种道德只是一种规范而没有真正参加创造客体的活动"。他说这两种倾向由于一种内在的联系，常常是结合在一起的。他认为马克思的实践学说超越了这两个极端，真正解决了这个问题。

毫无疑问，卢卡奇、科尔施、葛兰西等人突出阶级意识问题，要重建马克思主义的意识形态理论有着积极的意义，作为对庸俗马克思主义的合理反叛，他们抓住了第二国际修正主义理论的要害，也触及到了马克思主义哲学的根本所在。如阿本所讲的"卢卡奇和科尔施仅仅希望重建被那些认为社会主义革命纯粹是预定结构发展成熟结果的思想家们所已经抛弃了的马克思主义阶级意识的主观方面"。[66]卢卡奇对无产阶级阶级意识的深入分析，科尔施论证社会经济条件和阶级意识之间的辩证关系，这些都是有着合理的价值的，他们的不少论述也是"忠于马克思原意的"。[67]就是从今天来讲，马尔库塞对当代资本主义工人阶级意识的分析也是极有启发意义的，尽管他用审美救世的方针是可笑的、不足取的，但无论是就其提供的思想材料，还是所得出的结论都值得认真研究的。

从卢卡奇到马尔库塞，在阶级意识问题上他们的理论已有了很大的差别，但突出意识的功能则是一致的。主体的能动性当然要突出，庸俗的经济决定论当然也要批判，问题在于这种意识的功能扩大到什么程度？阶级意识和历史的客观规律之间的张力究竟有多大？且不说马尔库塞走向心理主义已步入泥潭，就是卢卡奇和科尔施也显露出了唯心主义的苗头。虽然卢卡奇清醒地看到这种危险性，但整个理论框架已决定了他赋予阶级意识的作用太大、太重，已超出了马克思历史观中意识能动性的界限。把历史作为本体，把意识融于历史之中，实际上把历史等同于意识，这样岂不从历史的本体论走向意识的本体论了吗？突出人的实践创造作用无可非议，但把主体转换为阶级意识，把主体等同于意识，这不成了费希特的哲学吗？卢卡奇理论上的漏洞是明显的。这点正如J·拉伦所批评的："对于卢卡奇来说，主要问题在于他一直过高估计意识形态斗争的作用，以致它们似乎取代了实际的政治实践和阶级斗争……在卢卡奇的论述中，意识形态在革命过程中具有核心作用。但是，这种对实证主义马克思主义的归纳主义倾向的回击走得太远了，以致社会对意识形态的决定作用几乎消失了。"[69]这个指责是合理的。卢卡奇在1967年序言中也承认了这一点，认为他对阶级意识努力所达到的实际效果与其主观愿望是完全相反的，阶级意识成了"纯粹思想的产物，从而成了某种思辨的东西"。[70]

3.新的尝试

如果说《历史和阶级意识》采用阶级意识理论来解决决定论和意志论的冲突归于失败，那么，《关于社会存在的本体论》则另辟新径，在目的论和选择论的方向上继续解决决定论和目的论

的冲突，这里简述一下卢卡奇晚年的思想会使我们对他早年的阶级意识理论有一个更清楚的认识。

卢卡奇晚年在接受英国"新左派评论"记者的采访时，曾经说过："我现在正在写社会存在的本体论，我希望它将解决在我先前的著作中，特别是在《历史和阶级意识》中被提得很错误的问题。我的新著作将集中探讨必然和自由之间，或者像我表述的那样，目的论和因果论之间的关系问题。从传统来看，哲学家们总是把体系建立在这两个极端之中的一个上面；他们不是否定必然性，就是否定人的自由。我的目的是表明两者在本体论上的内在关系，拒绝传统哲学采取的二者择一的立场"[71]。目的论和因果论的统一是《关于社会存在的本体论》所追求的根本目标之一，一旦解决了这种统一，就会自然而然地解决意识的作用和主观意志力的限度问题，从而在根本上解决《历史和阶级意识》中的问题。这是一个伟大的尝试。

目的论——卢卡奇认为这是劳动的根本特征。任何一种劳动，在其开始行动之前，目的和计划就已经存在于人的头脑之中，这正是人区别于动物的地方。人怎样获得这个目的呢？卢卡奇认为这是选择的结果。卢卡奇说选择存在于劳动的过程之中，"如果最初原始人从一堆石头中选出一块石头，把其它留下，这显然已出现了选择(choose)和挑选(alternative)"。[71]他认为在几种可能性中作出选择的概念对人的劳动来说"具有根本性的意义"，[72]因为目的是选择的结果，手段也是选择的结果，"因此，人的劳动表达了人的自由"。[73]

因果论——它揭示了某种自然界的客观必然性。卢卡奇认为人要获得自由，就必须把劳动的目的论和自然因果论结合起来。因为劳动作为一个物质活动的过程，其"手段和对象都要服

从于自然因果性"。[74]从客观上来说，人的活动逃不脱这种因果性；所谓的自由"只表现在使服从物质世界因果规律的客观自然力量运转起来。因此劳动的目的论总是同自然因果关系协调一致的。的确，任何个人劳动的结果对任何其他个人的目的论安排说来都是自然因果关系的一个环节"。[75]

在卢卡奇看来，劳动过程把目的论和因果论结合起来，一方面任何劳动的成果都必然要遵循外界的因果关系，另一方面，这种遵守因果关系恰恰是人在劳动中自由选择的结果。一方面，劳动被目的假定，被人的意识活动所决定，另一方面，这种目的假定，意识的功能能否实现取决于这个意识是否反映了外在的客观现实，只有在揭示了客观现实本质时，"自然的因果关系才转到服务于目的论假定的因果关系之中"。[76]

任何主体的存在都是社会的存在，任何劳动过程的展开都是在人与人的关系中进行的。这种劳动中的目的假定，就必然包含着人的价值倾向、情感要求，这样"价值问题不可避免地与作为社会存在范畴的'应该'问题联系起来了"。[77]由此，卢卡奇具体分析了意识的各种社会形式在劳动中的作用，揭示了意识对主体的决定性影响，同时"主体的性质(他的观察、能力、技术、刻苦性、持久性等才能)对于劳动过程在其广度和深度上有一种决定性的影响"，但所有这些决定作用，卢卡奇认为"本质上是建立在劳动的对象、手段等自然存在基础之上的"。[78]显然，卢卡奇力图从理论本身，从历史发生的逻辑上把这两个方面结合起来。正像 Fereng Feh'er 等人所说的，《关于社会存在的本体论》和《历史和阶级意识》一样都有着一种怀疑的精神，对传统哲学理论的不信任，这表现出了卢卡奇的创造精神。[79]

由于篇幅所限，我们不能具体展开卢卡奇的这些思想，但上

边论述足以表明，与《历史和阶级意识》相比，这位思想家的理论有了新的进展，意识再不是凌空傲视一切的“绝对”，而是在客观物质的劳动活动中得以展示自己的“精灵”；意识再不是处在与自然对峙的僵硬地位上，而是在劳动过程中蕴含的目的论与因果论交错发展、发生的复杂过程。不管怎样说，卢卡奇在阶级意识理论方面登上了一个新的台阶。

注　释

〔1〕《马克思主义思想词典》，英文版，页481。

〔2〕〔3〕〔4〕〔5〕　卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页54，页55，页55，页56。

〔6〕　恩格斯在1893年7月14日给梅林的信中说：“意识形态是由所谓思想家有意识地，但是以虚假的意识完成的过程。”见《马克思恩格斯全集》，第3卷，页94。

〔7〕　卢卡奇：《历史和阶级意识》，页57。

〔8〕〔9〕〔10〕〔11〕〔12〕〔13〕〔14〕　同上，页57，页58，页58，页58，页59，页59，页59。

〔15〕《马克思恩格斯全集》，第23卷，页369—371。

〔16〕〔17〕〔18〕〔19〕〔20〕〔21〕〔22〕〔23〕〔24〕〔25〕〔26〕〔27〕〔28〕〔29〕〔30〕　卢卡奇：《历史和阶级意识》，页62，页64，页65—66，页67，页69，页69—70，页71，页74，页76，页78，页81，页77，页84，页85，页82。

〔31〕〔32〕〔33〕〔34〕〔35〕　同上，页82—83，页88，页91，页88，页88。

〔36〕　马尔库塞：《工业社会和新左派》，商务印书馆，1982，页84。

〔37〕〔38〕　同上，页84，页85。

〔39〕〔40〕　马尔库塞：《单面人》，湖南人民出版社，1988，页7，页3。

〔41〕　同上，页10。

〔42〕　马尔库塞：《论解放》，英文版，页24。

〔43〕〔44〕　马尔库塞：《工业社会和新左派》，商务印书馆，1982，页

187，页 59。

〔45〕〔46〕 同上，页 111，页 112。

〔47〕 Ben Agger, *Western Marxism: An Introduction Classical and Contemporary Sources*. California, p. 240. p. 127.

〔48〕 马尔库塞：《苏俄马克思主义》，英文版，页 6—19，页 136—160。

〔49〕 Paulin Johnson 认为马尔库塞对人性真正需要的分析和后期卢卡奇所采用的观点和术语十分相似。参见《马克思主义美学——解放意识的日常生活基础》英文版，页 98。

〔50〕 克拉克夫斯说"同卢卡奇不同（卢卡奇的马克思主义集中在主观和客观的辩证法，'理论和实践的统一'），马尔库塞重视理性的否定、批判功能上，这就提供了某些标准，以此，任何既定的社会现实都应批判。马尔库塞和卢卡奇一致强调马克思主义与黑格尔传统的联系，但就其联系的性质而言，他完全不同于卢卡奇，马尔库塞认为黑格尔和马克思的辩证联系不在于主观和客观统一的运动，而是向着理性实现的运动……。"参见《马克思主义主流》，英文版，页 398。

〔51〕 《马克思恩格斯全集》，第 3 卷，页 297。

〔52〕〔53〕〔54〕〔55〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页 62，页 66，页 61，页 66。

〔56〕〔57〕 J·拉伦：《卢卡奇的意识形态理论》，载于《国外社会科学动态》，1986，3 期。

〔58〕〔59〕〔60〕〔61〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页 73，页 77，页 70，页 74。

〔62〕 J·拉伦：《卢卡奇的意识形态理论》，载于《国外社会科学动态》，1986，3 期。

〔63〕 《马克思恩格斯全集》，第 39 卷，页 94。

〔64〕〔65〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页 58，页 79。

〔66〕〔67〕 Ben Agger., *Western Marxism: An Introduction classical and Contemporary Sources*. California, p. 119. p. 121.

〔68〕 J·拉伦:《卢卡奇的意识形态理论》,载于《国外社会科学动态》,1986,3期。

〔69〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页23。

〔70〕 杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,1986,页294。

〔71〕 卢卡奇:《社会存在的本体论—劳动》,英文版,页32。

〔72〕〔73〕 杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社1986,页294,页296。

〔74〕 卢卡奇:《社会存在的本体论—劳动》,英文版,页33。

〔75〕 杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,1986,页294。

〔76〕 卢卡奇:《社会存在的本体论—劳动》,英文版,页42。

〔77〕〔78〕 同上,页72,页73。

〔79〕 Agnes Heller 编:《卢卡奇再评价》,英文版,页131—132。

第 7 章 黑格尔哲学的复活

从以上各章的考察中可以看到黑格尔哲学是《历史和阶级意识》的灵魂，正像德国学者 G·施米特所说的，卢卡奇试图把黑格尔的体系铸成一门新的哲学，"他所做的这种尝试是我所知道的独一无二的尝试"。[1] 本章的目的就在于揭示出卢卡奇这种"独一无二的尝试"的基本内容，说明他的思想与黑格尔哲学的联系与区别，以及卢卡奇这种尝试所引起的反响，并以新的视角重新说明马克思与黑格尔哲学的关系。

一、独一无二的尝试

1.转向黑格尔——《小说理论》

卢卡奇在《历史和阶级意识》中所表现出的黑格尔崇拜绝非偶然，这是他思想发展的一个必然结果。为了弄清卢卡奇思想发展的过程，我们必须研究他的一本重要著作《小说理论》。这本书写于 1914 年夏，完稿于 1914—1915 年的冬季，1916 年第一次在马克斯·德索尔(Max Dessoirs)主编的《美学与一般艺术

科学》(Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissensc-haft)上发表,1920年以书的形式在柏林出版。正像卢卡奇本人所说的“那时我正处在从康德向黑格尔的转变过程中”。[2]这本书写作的直接动因是第一次世界大战的爆发,卢卡奇处于一种郁闷绝望之中,对战争的任何一方都不抱希望,缠绕在他心头的问题是:“谁来拯救西方文明?”从思想倾向来说,此时他仍保持着一种对狄尔泰、席美尔、马克斯·韦伯的热情,赞同他们所主张的“理智的科学”的主张,但新的因素已大大增加了,这种新的因素标志着“《小说理论》的作者已变成了黑格尔主义者了”。[3]我们可以从以下三点看出这种转变。

第一、以黑格尔的总体性来弥合康德的二律背反。在康德哲学中,他的“两大批判”是割裂的,二者的弥合是通过审美这个桥梁来加以完成的。黑格尔却认为自然与社会这两大领域本来就不是两分的,它们本身都是绝对理念的显现。黑格尔认为,康德看到了现象和本质的区别是对的,但断定二者不能统一则是错误的,他说“康德只是走到半路就停住了,因为他只理解现象的主观主义,于现象之外去坚持着一个抽象的本质,认识所不能达到物自身”。[4]从思维和存在的统一出发,在黑格尔那里“是”和“应该”是统一的,他坚信人类理性力量,正像他说的“哲学要我们养成这种见识:就是知道所谓“现实世界须如它应该的那样,……所谓‘真正的善——普遍神圣的理性’不是一个单纯的抽象观念,而是一个强有力的、能够实现它自己的原则”。[5]显然,这是对康德伦理学的批评。

海德堡是当时新康德主义的西南学派的重镇,卢卡奇1911年来到这儿学习,受到了新康德主义的影响,并且同新康德主义的年轻哲学家 Emit Cask 建立了深厚的友谊。按照卢卡奇的说

法，当时虽是新康德主义执哲学的牛耳，但“黑格尔主义的复兴在战前已经开始了”。[6]卢卡奇在几乎和《小说理论》同时动手写作的美学著作《艺术哲学》中就已经发生了较为明显的黑格尔转向，试图用黑格尔的总体性来解决美学问题。他说：“有机的东西在体系中这种双重的引导性的地位作为最终决定性的东西，无论就客体的建造和存在方式方面，还是对主体的现状和水准来说，都消除了新柏拉图主义的人类学的难题。如果世界的本质是一种绝对统一性的东西，世界的本质便是人类达到最终有效的高峰，则美感的东西与‘感性的人’的必然联系便不再是偏离真正的精神的道路……而是某种完全终极的和绝对的东西。”[7]这里卢卡奇像黑格尔一样强调主一客体的统一，强调有机世界的意义，尤其是完整的人的意义，“因而坚持美感东西的地位，指向美感的本源和故乡，确定了它的总体性”。[8]

在《小说理论》中这种总体性思想进一步得到发展，他把总体性分为“外延的生活的总体性”和“内涵的本质的总体性”。史诗和小说产生于外延的总体性，戏剧产生于内延的总体性。然后他又区分了小说和史诗，认为史诗的总体性产生于有机的总体性，英雄史诗是一种共同性，而“小说的英雄是一种单一性，它产生于现代人和客观世界的疏远”。[9]卢卡奇在这儿对史诗的评价很接近黑格尔，因为黑格尔也强调史诗“必须构成一个本身完满的有机整体”。[10]

小说的主人翁是探索者，他寻求自身，但即使达到了自我认识，他认为“是和应该之间的差距仍未被超越”。[11]因为小说要表达的是人们从来不可能完全地把握的现实，它不像史诗那样，对现实的关系和伦理的关系有一种明确的认识，而对规范世界有着一种差距的不一致关系。显然他是以主一客体统一为尺度

来把握小说的特点的，而这种主—客体的统一，追求总体性既是黑格尔对康德哲学的超越，又是它的灵魂所在。正是黑格尔的这种思想，以后成为《历史和阶级意识》理论的主线。60年代，卢卡奇回忆起这段历史时说，当时建立在康德基础上的哲学已经不行了，这种弱点在狄尔泰哲学那里明显表示了出来。这样便寻求新的理论，黑格尔的总体性成为他追求的新的目标，他明确地说："《小说理论》是属于'理智科学'学派中把黑格尔哲学具体运用到美学问题的第一部著作。"[12]

第二、以黑格尔的历史性取代康德审美的无时间性。康德美学的一个根本特点是无历史性，他仅仅从理论本身分析了审美的特点，揭示了审美分析中的矛盾，这种分析仍是一种横断面的剖析。黑格尔则强调真理存在于过程中，同样审美与艺术也是一种历史进化的过程。[13]正像他说的，"意识在这条道路上所经历过它那一系列的形态，可以说是意识自身向科学发展的一个详细形成史"。[14]时间性构成了精神发展的特征，历史主义成为黑格尔的根本原则。自然，他不满意康德那种静态的无时间、无历史的审美分析，黑格尔认为只有在历史主义的辩证法中才能消除康德哲学的矛盾，"因为在美里普遍的与特殊的、目的与手段、概念与对象，都是完全互相融贯的"。[15]

卢卡奇认为"黑格尔最重要的遗产就是这种审美范畴的历史性"。[16]他认为在美学领域中返回到黑格尔是《小说理论》最突出的成果。卢卡奇认为无时间性不仅是康德的弱点，也是新康德主义的先天不足，在李凯尔特那里，无时间的价值同价值的历史实现二者之间是完全分离的。卢卡奇说狄尔泰已经察觉到了这个矛盾，因而他在自己的人文科学的方法论中想建立一个哲学的变化的历史的类型学。卢卡奇赞同狄尔泰反对把自然科

学的方法论运用于人文科学的观点，主张探求人文科学自己的方法论。遗憾的是狄尔泰最终也未完成审美范畴的历史性问题。卢卡奇继承师业，想在《小说理论》中建立起一种基于美学范畴和文学形式的本质之上的文学的辩证法，“渴望在范畴和历史之间确立一种更紧密的联系”。[17]以此为基点，卢卡奇分析了在艺术的纵向发展中，不同历史阶段的不同艺术形式，史诗、小说、戏剧等，揭示了审美范畴的历史性，说明了“艺术构成的变化服从于历史哲学的辩证法”。[18]

最后，黑格尔式的分类：史诗、悲剧、哲学三阶段。黑格尔美学的一个根本特点是历史与逻辑的统一，他从“美是理念的感性显现”这个中心点出发，把整个世界看成理念的自我显现，真正理想的艺术，应该是理念的精神内容和感性的显现形式的高度统一，但这种统一不是一蹴而成，它经历了“艺术的各种特殊类型”，这种艺术类型发展的各个阶段正是这个概念“自发展或自分化为一个整体的各种特殊的艺术表现方式”。[19]从历史角度来把握，艺术的美把自身表现为三种不同类型的艺术：象征主义的艺术，古典主义的艺术和浪漫主义的艺术。

卢卡奇在《小说理论》中模仿了黑格尔的这种方法，把古希腊的精神发展分成了：史诗、悲剧和哲学三个阶段。他认为古希腊艺术的历史是一种形而上学的产生的审美的历史，它们的文化发展成了一种历史哲学。在这个历史过程中，作为希腊精神的世界文学呈现为：史诗、悲剧、哲学三个不同的历史阶段。史诗要回答的问题是：“怎样能使生活成为本质？”[20]史诗的时代是一个同质的时代，人与世界、人与人之间并无裂痕，因为他们无忧无虑，他们只知道回答，不知道询问，只求答案不愿疑虑，人们的生活并没有分裂为内在的和外在的，从而也就没有灵魂的

痛苦与震荡，他们从不逼迫自己，也从不知寻求自身，“这样的时代是史诗的时代”。[21]

一切问题只有到了悲剧阶段才能逐步地提出，一切疑虑只有到了悲剧阶段才能看得更清，悲剧所提出的问题是“怎样才能使生活注入生机呢？人怎样才能认识到它已经丧失了的内在性？在一种既定的神学形式中，在一种自身所创造的英雄中，真正的本质所意识到的生活已沉沦为一种非存在，那种生活的本质，人的内在性的丰富发展是无法达到的。生活的沉沦、本质的丧失，使悲剧阶段主要在于寻求真正的生活意义”。[22]卢卡奇认为只有当现实的本质脱离了生活中的沉沦，悲剧基础的问题才会明朗起来。这就进入了哲学阶段。

只有在哲学中，以往的问题才成为真正的问题，只有当哲学把生活的本身变成可普遍的绝对时，悲剧的界限才能被克服，悲剧对生活的回答才不作为不言而喻的东西。虽然这里卢卡奇所设想的希腊精神发展的三阶段的逻辑内因不是黑格尔的绝对理念，而是人的生活本身，但这种论述方式正像有人所指出的，它基本上是“黑格尔主义的”。[23]

《小说理论》是卢卡奇思想发展的一个重要阶段，是卢卡奇“黑格尔转向”的标志。当然，此时他毕竟处于一种转变之中，因而《小说理论》所呈现出的多样性，不确定性是很自然的。这里既有对黑格尔的崇拜，又有对狄尔泰的敬仰，E·拉斯克的影子、韦伯的痕迹都隐约可见。[24]但在主要倾向上，卢卡奇已完成了一次思想的转变：康德哲学已成为过去，黑格尔哲学成了他新的天地。正如G·里希特海姆说的，在当时的青年知识分子中有人转向了宗教，有人投向了尼采的非理性主义，“然而，与这些人不同，卢卡奇走向了另一个方向，即走向黑格尔”。[25]

2. 复活黑格尔——《历史和阶级意识》

当卢卡奇转向黑格尔哲学时，后者正经受着极大的冷落，黑格尔再一次被当成了“死狗”，但卢卡奇却认定黑格尔哲学的价值，他在《历史和阶级意识》的原版序言中开宗明义地指出：“如果我们不对这种方法的奠基人黑格尔以及他和马克思的关系加以详细考虑的话，我们就不可能全面地对待具体的、历史的辩证法。马克思关于不要把黑格尔作为‘死狗’看待的告诫甚至被许多优秀的马克思主义者忽略了（恩格斯和普列汉诺夫的努力也是无效的）。”[26]卢卡奇的这种忧虑绝不是多余的，在当时的马克思主义队伍中新康德主义有着很大的市场，而黑格尔哲学普遍被认为是无用的。第二国际的头面人物伯恩斯坦就公开批评马克思没有摆脱历史的自我欺骗，这种自我欺骗就是黑格尔辩证法的残余，他认为“马克思—恩格斯也一样——似乎一生都没有彻底摆脱这一残余”。[27]在他看来，辩证法不仅不是一种科学的方法，反而是一种“陷阱”，它使人作无谓的抽象，它使人逻辑混乱，它“成为进行任意构想的推动力或指导，成为对事物进行真正科学的观察的障碍”。[28]黑格尔哲学成了万恶之源。[29]

在这种情况下，卢卡奇第一个挺身而出，[30]大声疾呼“对黑格尔著作的一种持久的认识是绝对不可少的”、“恢复黑格尔的传统势在必行”。这充分反映出卢卡奇的理论勇气和独立思考的精神。《历史和阶级意识》的主观目的就是要揭示马克思和黑格尔哲学的历史关系，他认为“马克思的整个系统的主要的重大范畴和经常使用的范畴都直接起源于黑格尔的逻辑学”。[31]以上各章中我们也多次涉及到了这个题目，但那些说明大多是针对局部问题而讲的，为了说明卢卡奇的这个主观目的，把握他

这种恢复黑格尔哲学的总的特点，我们需要从宏观上、总体上分析研究卢卡奇的这种“独一无二的尝试”。

通过以上各章的分析我们得知：《历史和阶级意识》最基础的概念是历史范畴，它构成了卢卡奇全书哲学理论的出发点；主一客体统一论是这本书的逻辑中轴，以此为契机，全部理论体系才得以展开；总体性范畴是全书的中心，它成为卢卡奇理论追求的最高目标。这三个问题可以说是《历史和阶级意识》的最重要的问题，下面我们就从这些问题入手，具体分析卢卡奇这个独特尝试的得失。

第一、卢卡奇的历史概念与黑格尔的历史理论

《历史和阶级意识》的理论支撑点是历史。历史就是一切，一切都包容在历史的网络之中。历史成了哲学真正的本体论。这种理解必然和恩格斯的解释发生冲突，辩证法再不是自然、社会、思维三界无所不在的普遍规律，相反，“无论讨论的主题是什么，辩证法所涉及的总是同样的问题：对历史过程的认识”。[32]在历史的基础上，价值问题成了题中应有之义，人便成了历史的主人；在历史的基础上，实践被突出了出来，人从经济宿命中挣脱了出来。于是，人道主义成了历史的主旋律，一套完全既不同于第二国际又不同于恩格斯的马克思主义哲学的新解释，在历史的概念之下衍生了出来。

历史为什么具有如此神奇的作用呢？卢卡奇认为历史这个新大陆是由黑格尔发现的，这一功绩要归功于他。在第一章中我们已介绍了卢卡奇的这个思路，他认为自笛卡尔、康德以来的哲学困境只有在黑格尔的历史学说中才能解脱，现象与本质，思维与存在的二律背反“只有在历史中，在历史的过程中，才能克服它们的相互背离与由此产生的僵硬性，因为历史作为一个流

动的过程扬弃了在这个过程中的各个因素的独立性，一切都要从总的历史过程来加以把握才有可能”。[33]显然，这里的历史是从过程的角度，从总体的角度来理解的。同时卢卡奇又认为要解决康德哲学所留下的自由与必然、理论与实践的对立，只有把整个现实看成历史，这是受到了维科的启示，把现实对象看作“我们的历史，因为别的历史是没有的”。[34]这里的历史是从人类活动的角度来理解的，实际上讲的是人类历史。

这样在卢卡奇看来，黑格尔作为德国古典哲学发展的顶峰，他用历史解决了前人的难题，这种历史有两层含义：一是作为过程的历史，一是作为人类的历史。卢卡奇的这种理解符不符合黑格尔的原意呢？或者说卢卡奇的这种解释和黑格尔的历史理论是什么关系呢？我们具体来回答这一问题。

康德哲学开创了德国古典哲学的先河。这一哲学的基本特点是二元论，他在思维和存在、观念和现实、历史和自然之间划了一条永远不可逾越的鸿沟，使统一的客观世界分成了两个截然不同的领域。黑格尔的哲学就是从批判康德哲学出发的，他以思维和存在的同一性为基本原则，力图把现象与本质、历史与自然作为一个统一的发展过程。这种从思维到自然到社会的发展历程就是“绝对观念”的演变过程，正像张世英先生所说的，黑格尔的哲学“用一句最简单的话来说，就是关于‘绝对精神’的辩证法的哲学”。[35]

黑格尔认为“绝对观念”在逻辑上先于自然界和人类社会而存在，它是全部世界的基础和本原，构成了宇宙万物及其一切现象的内在核心和灵魂。“绝对观念”自我发展的第一个阶段是逻辑学阶段，在这个阶段，“绝对观念”处于一种“纯粹概念”的运动之中，这种运动是一种辩证的发展过程，经过否定之否定，概念

的发展愈加丰富、全面。这种纯概念发展的结果是否定自身，突破概念领域，外化为自然界，从而进入了它的第二个阶段：自然哲学。在这个阶段绝对观念已不再表现为纯粹概念，而是以感性事物的形式表现出来。经过机械性、物理性、有机性三个环节的演变，绝对观念突破了这种与自己格格不入的外在性，又重新返回到了同自己相适应的精神形式，这就是绝对观念的最后环节——精神哲学阶段。他认为只有在这种精神哲学中，纯概念和物质、自然的对立才得以克服，从而达到了统一。“精神哲学研究理念由它的异在而返回到它自身的科学”。[36]经过主观精神、客观精神、绝对精神三个环节，最后在哲学中，绝对观念达到了自身完全的显现，而这个哲学的顶峰就是黑格尔哲学本身。

通过以上分析可以看出，黑格尔的哲学就是“绝对精神”自我运动、自我发展的哲学。正是在这种不断的变化、扬弃、新旧递嬗的过程中，它的哲学表现出了一种巨大的历史感。对此，恩格斯说得好：“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础。形式尽管是那么抽象和唯心，他的思想发展却总是与世界历史的发展紧紧地平行着。”[37]

当我们把黑格尔哲学的这个基本思路同卢卡奇所解释的历史本体论相比较，就会发现黑格尔的哲学被卢卡奇作了独特的过滤和新的解释。在黑格尔那里历史有广义和狭义两种理解，从广义讲，“绝对精神”演变、转化的过程就是一个历史的过程。“理念”构成了万物之本，宇宙之体，一切都是精神的外化，“绝对精神”的这种演变史表现出了一种“巨大的历史感”。这种历史指的是整个黑格尔哲学，指的是理念发展的过程，它是一种宇宙论的构架。黑格尔的另一种历史指的是人类历史，这就是体现

在历史哲学中的历史理论。这是一个狭义的历史概念，历史哲学只是“绝对精神”发展到客观精神的一个环节，这个历史指的就是人类史，尽管他讲的是理性演化的历史，研究的范围仅局限于政治历史。[38]

这样我们看到卢卡奇所理解的历史的二层含义在黑格尔那里都存在：作为过程的历史表现为黑格尔的全部哲学，作为人类活动的历史，只是精神哲学的一个发展环节。但问题在于：卢卡奇认为黑格尔对康德哲学的克服主要是借助于人类历史这层含义，这是不符合黑格尔的原意的。从总体上讲黑格尔对康德哲学的超越主要是依据作为过程的历史概念，而不是作为人类史的历史概念。在黑格尔看来，康德之所以陷入不可知论的泥潭，根本在于他割裂了思维和存在的统一性，把事物自身与我们对事物的认识看成是完全对立的。“照康德的看法，老是停留在观念与存在的区别里，二元论成了最后的东西。每一面都被单独认作某种绝对的东西。这里所谓绝对者和最后者可以说是最坏的东西。”[39]康德的失误在于把概念仅仅看成主观的东西，而不了解其客观的意义，于是黑格尔从客观唯心主义的方面对康德进行了批判。“对一个他物，一个对象的意识无疑地本身必然是自我意识，是意识返回到自身。”[40]这就是说作为自然、社会的整个现象界、对象物不是别的，它本身就是理念的产物，对它的认识过程就是自己认识自己。黑格尔借助于斯宾诺莎的实体是自因的理论，填平了现象界和物自体之间的鸿沟，但这种现象界观念和它的内在世界的观念的统一，思维和存在之间桥梁的架起并不是一蹴而成的，它“本身是经历过长远曲折的途程所达到的结果”。[41]这种“纯粹的内在世界”和直观这纯粹内在世界的过程就是“绝对精神”发展、演化、返回自身的过程，就是一个

真正的历史的过程。

显然，卢卡奇把黑格尔哲学中的这两层历史含义作了转换，突出了作为人类活动的历史，而贬低了作为过程发展、作为宇宙论本体论的历史。在卢卡奇看来别的历史是没有的，有的只是我们的历史，即人类学的历史，这样他把黑格尔的历史概念压缩成了一种，用人类学的历史取代了宇宙论本体论的历史。其实他不仅舍弃了黑格尔对康德哲学克服的主要方面，就是对人类学历史的理解也和黑格尔的相去甚远。黑格尔对于狭义历史的理解是同他的整个客观唯心主义哲学理论相一致的。他从“理念统治世界”这一根本原理出发来理解人类历史，把世界历史看作是“理性”“精神”展开、实现的历史，一切历史都是思想的历史。正如马克思、恩格斯所说的，黑格尔“不仅把整个物质世界变成了思想世界，而且把整个历史也变成了思想的历史”。[42]当然，卢卡奇是想站在历史唯物主义的立场上超越黑格尔，这时他批评黑格尔未发现真正的主体是对的，但若讲黑格尔哲学对康德哲学的超越，那必须符合黑格尔理论的本来面貌，而不能以自身的观点重新解释黑格尔。

卢卡奇为什么会对黑格尔作出这样的解释呢？这倒是应该认真分析和玩味的事，我认为以下二点可以对卢卡奇的这种尝试给予说明：

其一、对《精神现象学》的曲解。我们知道《精神现象学》乃是“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”。[43]《精神现象学》是整个黑格尔哲学的导言，它和黑格尔哲学体系的关系如张世英先生说的：“如果说精神现象学所描写的是人的意识如何由最低级升到概念式地把握‘绝对’的高度的过程，那么，他的哲学体系的三部分所讲的，则是‘绝对知识’的内容——‘绝对观念’本身辩

证发展的过程。"[44]"虽然《精神现象学》可以作为《逻辑学》的导言，但由于它侧重阐述的是人的意识发展史，黑格尔想通过人类意识历史发展的过程，来找到达到'绝对知识'的道路。所以《精神现象学》就是人们达到'绝对知识'所用的梯子"，[45]这样《精神现象学》自然突出了人类历史的进程和人类精神发生的过程。

卢卡奇对此理解得并不准确。他仅仅抓住人类意识发展，从人类史的角度来理解《精神现象学》。他说"黑格尔哲学的方法是始终如一的，这个最有说服力的体现是在他的《精神现象学》上，哲学的历史和历史的哲学"。[46]他把《精神现象学》只作为历史哲学来看，作为人类活动的历史来看，而没有看到"这个梯子"所依靠的宇宙论的本体论。这样，在称赞《精神现象学》的同时，他又批评黑格尔的《逻辑学》和《自然哲学》，认为黑格尔在那里把辩证法扩大化了，从人类社会扩大到了自然界。[47]我认为卢卡奇对《精神现象学》的理解是片面的，他只看到了黑格尔突出人类意识发展过程这一面，而没有看到黑格尔只不过是想借用人类意识发展史来表达"绝对精神"发展的过程，在这儿人类史是外在的表现，而理念的发展则是内核。因而只从人类史，甚至以一种费希特的眼光来解释《精神现象学》是不正确的。正像G·施米特指出的："在卢卡奇看来，精神现象学就是历史。"[48]卢卡奇的问题就出在这里！

卢卡奇为什么会片面地理解《精神现象学》呢？这绝不是一时心血来潮，而是他基本理论态度的一个表现。[49]

其二、新康德主义和狄尔泰哲学的痕迹。弗莱堡学派作为新康德主义的一个分支，其基本观点就是把自然与历史相区别。文德尔班认为"现实世界的特殊领域是自然界和历史"。[50]狄尔泰则正是从历史科学和自然科学的根本不同出发，来建立人

文科学的，在他那里自然科学是从分析自然现象所获得的一种规律性，但用这种规律性并不能解释历史科学，因为历史是人的生命活动，它的根本特点在于价值和意义。卢卡奇早年在海德堡读书时就和新康德主义的哲学家有着很深的交往，李凯尔特的书曾对他发生了较大的影响，[51]狄尔泰的理论成为其思想的主导，以后在《小说理论》中虽逐渐摆脱新康德主义和狄尔泰生命哲学的影响，转向黑格尔主义，但旧有的理论仍隐约可见，历史理论就是一个突出的表现。“没有自然界的黑格尔，仅仅局限于社会概念的黑格尔是什么呢?”显然，这暴露出新康德主义的痕迹。正如联邦德国 R·施太格瓦尔德所说的，“如果借口这种不信任而转到按生命哲学解释的黑格尔方面，那就不是克服黑格尔的神秘主义，而是加强这种神秘主义。因为如果社会的因素和实践是和自然脱离的话，在它们的基础上可能建立起什么样的辩证法呢？归根到底，这甚至不是黑格尔的客观唯心主义的辩证法，而是主观唯心主义的辩证法。……所以，卢卡奇恰恰不喜欢黑格尔辩证法中与自然有关的方面，绝不是偶然的”。[52]

这样我们看到，凭借着对《精神现象学》的片面理解把黑格尔的“精神本体论”转向人类学，把黑格尔的客观唯心主义作一种主观的解释，这就使卢卡奇的历史概念兼有了新康德主义和生命哲学的色彩，从而和黑格尔的历史概念有了区别。[53]

第二、卢卡奇的主—客体统一论与黑格尔的实体即主体说。

主—客体统一论是《历史和阶级意识》的理论中轴，卢卡奇的整个体系就是在主—客体统一过程中得以完成和实现的。他的思路是这样展开的：康德哲学以主体和客体的分裂为特征，黑格尔打破了这种分裂，实现了自由与必然、主体与客体、现象与本质的统一。黑格尔赖以成功的关键在于找到了历史这个基

点。历史既是主体，又是客体，主一客体在历史的基石上融为了一体。但历史作为主体时它的承担者是谁呢？黑格尔找到了绝对观念，卢卡奇认为黑格尔由此走向了神话，从而未能真正在历史的结构中发现主一客体的统一。他认为真正的历史主体是由马克思所发现的，这就是无产阶级，因而只有在无产阶级中，在无产阶级的阶级意识所决定的实践活动中，康德、黑格尔所留下的“辩证法的问题，以及主体和客体、思维和存在、自由和必然的矛盾扬弃的问题，才能得到解决”。[54]

一个神话破灭了，另一个神话又产生了。卢卡奇的这个神话是从哪里来的呢？我认为这基本上是黑格尔的“实体即主体”说的重演。马克思说过：“在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识，以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。”[55]我们就从马克思所说的这三个因素入手来分析黑格尔的实体即主体的观点，以弄清卢卡奇逻辑的来源。

在近代欧洲哲学史上，斯宾诺莎从唯物主义的立场出发，建立了一种实体学说。他认为实体的存在是自由的，事物的原因就在于事物本身，它既不需要从事物外去寻找，也不需要从人的观念去寻找。这个实体不是别的，就是自然本身，这样斯宾诺莎“坚持从世界本身来说明世界”。黑格尔汲取了斯宾诺莎实体说中的自因论思想，同时又改造了他的唯物主义和机械性的成分，黑格尔认为必须把实体“了解成自身活动的，活生生的，并从而把它规定为精神”。[56]这种作为主体或精神的实体，有一个否定之否定的辩证的发展过程，“实体作为主体，本身就具有最初的内在必然性，必然把自己表现为它自在所是的那个东西，即把自己表现为精神，只有完成了的对象性表现才同时是实体回复

到自身的过程，或者是实体变成自我(或主体)的过程。”[57]

同时，黑格尔承认费希特自我设定非我的思想所体现出的能动性，但他又不满意费希特主观自我的立场，因而就从客观唯心主义方面进行了改造。在他看来“自我”或主体应否定自己的主观性，而把自己客观化，并在对自己的否定物的否定之中，使自己返回到自身成为有内容的实在。这样一来，“自我”或“主体”就成了真正的实体，成了存在。[58]

通过对斯宾诺莎和费希特两个方面的改造，黑格尔提出“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解表述为主体”。[59]这样他提出了自己的“实体即主体”的理论。他说，“实体在本质上即是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表述的观念”。[60]这就是说，实体作为一种独立自在的、能动的精神，它能产生自己，对象化自己，并又能否认自己返回到自身。这样的实体就是具有能动性和创造性的主体，黑格尔的全部哲学就是这个作为实体又作为主体的“绝对精神”的自我发展的过程，绝对精神既是实体又是主体，它是主体和客体的统一。

当然，卢卡奇并未全盘接受黑格尔的这一理论，他在《历史和阶级意识》中多次批评了黑格尔的哲学，他明确指出：“黑格尔的立场是和马克思自己的立场相反的。”[61]在谈到黑格尔的实体即主体学说时，卢卡奇从四个方面进行了批评。其一、黑格尔未发现真正的历史主体；其二、黑格尔用绝对观念作为历史的主体，必然堕入神秘的非理性之中，使理性重新陷入康德的二律背反；其三、“绝对精神”返回到自身，使历史有了终点，黑格尔哲学成了历史发展的顶点，普鲁士王朝成了天堂；其四、历史的发展由于“绝对精神”而中断了、断裂了，黑格尔的《逻辑学》向《自然

哲学》的过渡就说明了这一点。他的结论是，在黑格尔哲学中“思维重新陷入了主体和客体思辨的两重性之中”。[62]

平心而论，卢卡奇的这些批判并非没有道理，这至少说明卢卡奇在主观上还是力图站在马克思的立场上来改造黑格尔的。但问题的关键在于：这种改造是否成功？通过以上我们对黑格尔“实体即主体”理论的介绍，我们发现卢卡奇的主—客体理论并未从根本上跳出黑格尔哲学的窠臼。如果说黑格尔把“绝对精神”既作为实体又作为主体，从而达到了主—客体的统一，那么，卢卡奇则把历史既作为实体又作为主体，通过历史达到了主—客体的统一。

在卢卡奇看来，当历史作为客体被看作主体的产物时，这个主体绝不能和以往认识论中那种与自然客体格格不入的主体一样。如果主体仍保持一种抽象的、思辨的性质，那么它就永远无法和作为实体的历史相统一，历史的客体对它来说就永远是外在的、陌生的。反之亦然，客体再不能被设立为远离主体的“自在之物”，如果客体始终和主体遥遥相对，那么主体便只能隔岸观火，从而无法达到二者的统一。这就是他在“资产阶级思想的二律背反”一节中所说的“主体和客体之间的统一、思维和存在之间的统一，发现它们的完成和它们的基础在于思想的规定和现实发展的历史产生的统一。但是，要理解这种统一，必须找到解决所有这些问题的场所，而且在具体地展现作为历史主体的‘我们’和我们的行为事实上是历史时，这两个方面才都是必然的”。[63]

卢卡奇不满意黑格尔把“世界精神”、“国民精神”作为主体，认为这只是一种表面的主体，那么真正的主体是什么呢？“也就是无产阶级”。[64]这里发生了逻辑上的第一次跳跃，即无产阶

级既是实体又是主体，因为历史是我们所创造的，时代的我们就是无产阶级。作为创造者，无产阶级是主体，作为历史的承担者，无产阶级又是客体。这样无产阶级本身成为主一客体的统一。作为对象的历史所包含的主一客体的统一转换成作为主体的无产阶级自身所代表的一种主一客体的统一。

逻辑仍在推演。他认为一个阶级若能成为统治阶级，就意味着这个阶级是从它的阶级利益出发的，从它的阶级意识出发把这个阶级组织了起来。阶级意识才是一个阶级的命根所在。于是，第二个跳跃发生了：即无产阶级作为主一客体的统一，本质上是由无产阶级的阶级意识所完成的。无产阶级的阶级意识成为创造主体的灵魂，又成为历史客体的真正本质体现。

至此，卢卡奇从"历史"这个本体推演到了"阶级意识"这个主体，"实体即主体"的古老理论被注入了新的形式和生命。正如G·施米特所说的，在《历史和阶级意识》中"历史和(无产阶级的)阶级意识是同一个东西，它们不仅彼此相互影响，而且在它们之间存在着思辨的同一性：历史是实体，阶级意识是主体"。[65]卢卡奇在晚年也坦诚地承认，《历史和阶级意识》的这种论证的逻辑方式"是以纯粹的黑格尔的方式进行的"，[66]是一种试图超过黑格尔的黑格尔主义。在我看来，当卢卡奇在理论上把历史和阶级意识等同起来时，他实际上是从费希特的角度对黑格尔进行了改造。如果说费希特的自我是主观的，那么卢卡奇的无产阶级则是客观的；如果说费希特的自我是由意识的"想象力"所推动的，那么卢卡奇的无产阶级的"大我"则是由阶级意识所决定的。按照黑格尔实体即主体的原则去构造体系，以费希特的自我原则把黑格尔的"绝对观念"转换为一种"大我"(无产阶级)的主观精神(阶级意识)，这就是卢卡奇主一客体

统一理论的秘密。

第三、卢卡奇的总体性与黑格尔的整体观[67]

卢卡奇认为总体性(totality)范畴是“革命原则的支撑者”[68]是无产阶级思想与资产阶级思想分歧的根本所在。总体性范畴有着多层的含义,它覆盖着卢卡奇思想的各个方面。作为本体论的原则,只有总体性范畴才使历史成为可能;作为认识论的原则,只有总体性范畴才能解决理论和实践的统一;作为人道主义的原则,总体性范畴代表了一种理想和渴望。

卢卡奇认为他的总体性思想直接来源于黑格尔。那么,卢卡奇的总体性范畴和黑格尔的思想联系与区别在哪里呢?我们先看一下黑格尔的整体观。黑格尔哲学是一个整体性的哲学体系,它所表现出的系统性、完整性都是前无古人的;就是现代系统论的创始人贝塔朗菲也感到黑格尔体系的宏伟与系统。很明显,整体性或者说总体性(二者没有本质的区别)是黑格尔哲学的最根本原则之一。“绝对观念”是普遍、统一、完整的整体,它既表现为纷繁事物的本质,又是自身本质的表现。它是大全,它是臻善至美的整体,世界除它之外,别无其它,它就是宇宙本身。

“绝对观念”作为一个有机的整体,它存在于纯粹观念、自然、精神三个发展环节之中,由此就构成了逻辑学、自然哲学、精神哲学三个有机的部分。作为整体的绝对观念缺乏这三个环节中的任何一个都构不成有机的整体。缺少纯粹观念,自然和精神就没有内在的根据,而没有自然的环节,观念就不能外化于自己,精神就失去了从观念到自身的过渡环节;反之,若没有精神,观念和自然就无法达到统一,观念也无法返回到自然,自然不能把内在的理念揭示出来。不仅“绝对观念”是一个完善的整体,它的每一个环节在发展中也是一个有机的整体。“理念的一切

环节是存在于一个合理的有机组织中的"。[68]逻辑学推演的慎密、自然哲学的完善、精神哲学的内在统一都是令人叹为观止的。本体论和认识论的统一又表现为"真理就是全体",[69]正是在观念运转的过程中,在一个又一个肯定—否定—否定之否定的圆圈式发展过程中,真理显示了它的具体性、丰富性和整体性。

从黑格尔的这种"圆形的整体性"(阿尔都塞)中我们至少可以得出如下几点:第一、整体性是其本体论的原则。世界的完美来源于绝对观念自身的完善,正是这种总体性构成了"绝对观念"本身及其发展的全部根据;其二、整体是一个有机的结合。整体高于部分之和。任何部分都必然置于总体的联系之中,离开身体的手不称为手;其三、整体的进化是一种有机的进化过程,在这个过程中整体的发展不是由单一的因素决定的,而是由"绝对观念"内在的各个环节上的具体矛盾所决定的。[70]

现在我们看一下卢卡奇和黑格尔在这一问题上的联系与区别。从二者的联系来说,卢卡奇显然受到了黑格尔总体观的影响,并基本接受了黑格尔整体观的原则。他明确提出辩证法的中心问题就是"正确理解总体性概念的统治地位以及黑格尔哲学"。[71]他和黑格尔一样,把总体性作为本体论的原则,在他看来离开了总体性,历史的本体就无法理解,"总体性的辩证观的至关重要性就表现在这里"。[72]同样,卢卡奇完全赞成黑格尔的整体高于部分的思想,认为"各个部分对历史和思想总体的从属"是十分重要的。自然科学的方法之所以要加以批判,他认为关键在于它们的实证研究脱离了总体性的背景,没有看到总体性至高无上的地位。马克思从黑格尔那儿汲取的方法论的精华就是总体性这种至高无上的地位的思想。另外,对于黑格尔整

体是有机的进化、发展是具体矛盾推动而不是由单一因素决定的思想，他也是赞成的。他以此为根据，展开了对经济宿命论的那种线式的、只有经济决定历史发展的思想的批判。

当然，卢卡奇并未照搬黑格尔的思想，他对黑格尔的整体观作了转向和改造。这种改造表现在基础和体系两个方面。所谓基础上的改造在于：卢卡奇的总体观只是在历史的地平线上展开的，而黑格尔的整体观是一种弥漫于宇宙的精神本体论的总体观。在卢卡奇那儿，所谓的总体性都是指的社会历史的总体性，“无论讨论的主题是什么，辩证法所涉及到的总是同样的问题：对整个历史过程的认识”。〔73〕在黑格尔那里，作为精神本体论总体之中所不可缺少的纯粹观念、自然哲学，在卢卡奇的手中统统不见了。“辩证法的历史化”，这才是卢卡奇的总体性所唯一遵循的原则。

这里涉及到《历史和阶级意识》一书中“历史”和“总体性”两个基本范畴的关系问题，我认为国外一些研究者没有把这个问题讲清楚。〔74〕他们要么把总体性置于历史之上，要么把二者对峙、平行起来。我认为总体性范畴尽管在全书中置于中心地位，以致没有总体性范畴，历史这个本体论也根本说不清楚，但这只是问题的一面。更根本的在于总体性范畴这个中心概念是根植于历史这个本体之中的，是以历史为基础的，卢卡奇自己讲的很明白，他认为“这种理解现实所必需的先决条件的总体性观念，是历史的产物”。〔75〕正是在这个意义上，我认为历史较之于总体性范畴更根本、更重要、不理解历史概念，就读不懂卢卡奇的《历史和阶级意识》，就分不清卢卡奇和黑格尔在总体观上的根本区别。

体系的不同是很明显的。在黑格尔那里总体观首先表现为

一个体系，表现为“绝对观念”自己的推演、渐变和发展，“哲学若没有体系，就不能成为科学”。[76]正是在概念变化的这种正、反、合、肯定一否定一否定之否定的有韵律的节拍之中，一种构造的严密，一种联系的全面才显示出来。在黑格尔看来，这个体系，这种结构本身就是整体性的体现。“绝对的方法不是像外在反思那样对待自身，而是从它的对象本身去采取规定的东西，因为这个方法本身就是对象的内在原则和灵魂”。[77]

在卢卡奇那里没有这一套东西。当然，他自身的结构还是严密的，逻辑的环节是环环相扣的，但卢卡奇理论的体系不再表现为像黑格尔那样。从外部条件来说，《历史和阶级意识》本身也不是一部像《逻辑学》那样的著作，它是由不同时间的八篇论文所组成的，我们不能“把这些文章作为一个完整的科学体系来阅读”。[78]从内在原因讲，卢卡奇不像黑格尔那样把整体性原则表现在范畴的体系和发展之中，而是紧紧抓住了一个总体性的实体——历史。正像他所讲的：“通过集中把总体性建立在历史过程的现实之上，并把其限制在这个基础上”，[79]马克思才真正完成了理论和实践的统一。

经过这个分析我们看到，《历史和阶级意识》从核心概念到理论基础，从主要原则到逻辑框架都与黑格尔哲学有着密切的联系。卢卡奇的确不是那种躺在黑格尔大树下乘凉的哲学家，经过他这样一种创造性的转化，不仅黑格尔哲学变了形态，而且马克思主义哲学也罩上了黑格尔哲学的思辨色彩。尽管他也明确认识到“我们将不再期望在黑格尔总的体系中，发现他的成就”，并且坚持对黑格尔作出“真正尖锐的批判”，[80]但在总体上他并未找到马克思区别于黑格尔哲学的关键点，从而不自觉地误入了一种黑格尔哲学的崇拜之中。把马克思的哲学仅仅归

为一种社会历史学说，认为马克思“把黑格尔哲学中的历史倾向推到了它的逻辑的顶端；他在根本上把社会和社会化的人这两方面的所有现象转变成了历史问题。他具体揭示了历史进化的真正基础，并在这个过程中发展了一种崭新的方法”。[81]马克思是伟大的，黑格尔是天才的。甚至历史唯物主义在黑格尔那里早就存在着，马克思尽管是“以破坏黑格尔的体系为代价，但却完成了黑格尔历史哲学的纲领”。[82]不可否认卢卡奇的眼光是敏锐的，他的确抓住了黑格尔哲学中的有价值部分，当他这样说时，在一定程度上和列宁在《哲学笔记》中对黑格尔的评价有共同之处。[83]但无论如何，卢卡奇走的太远了。

他甚至认为“黑格尔要比马克思本人所认识到的更接近马克思主义的观点”，或者干脆说黑格尔的哲学“本质上也是历史唯物主义的历史哲学”。[84]当卢卡奇这样认识马克思和黑格尔的关系时，他就从一种对把马克思哲学自然唯物主义化的合理抗议，走到了另一个极端。卢卡奇是复杂的。对卢卡奇的这种尝试的全面评价，我们放在下面再讲。

二、“剪不断”的黑格尔情结

正如马丁·杰伊所讲的，围绕着如何评价黑格尔这份遗产，围绕着如何说清马克思和黑格尔的真正关系，构成了西方马克思主义发展的重要线索。卢卡奇“第一次把黑格尔提高到在马克思思想以前历史上占绝对主导地位的高度，对黑格尔进行这种重新估价的影响，对于后来的西方马克思主义的整个传统是深刻而持久的——不论以后的思想家们是否同意这种估

计”。[85]一年之后，科尔施在他的《马克思主义和哲学》中阐发了相类似的思想。三年以后，马尔库塞发表了《理性与革命》，全面探讨了黑格尔的社会历史理论与马克思哲学的关系。但“物极必反”，由卢卡奇所开创的把马克思哲学黑格尔化的倾向，受到了另一种思想的强烈反对和尖锐批评，他们是意大利的德拉-沃尔佩和科尔蒂，法国的阿尔都塞。

1.**阿尔都塞——“对立论”**

阿尔都塞和卢卡奇一样都把马克思与黑格尔的关系视为重大的理论问题，他说“马克思和黑格尔的关系是当前一个带有决定性的理论问题和政治问题，说它是理论问题，因为它支配着现时代头号战略科学即历史科学的未来，以及与这一科学联系着的哲学即辩证唯物主义的未来”。[86]但在如何理解马克思与黑格尔的关系上，阿尔都塞却与卢卡奇针锋相对、背道而驰，正像约瑟夫·祁雅理讲的“黑格尔是使马克思主义的结构主义感到讨厌的人”。[87]我们以卢卡奇所强调的：历史性、总体性、主一客体统一论这三点来看阿尔都塞的态度。

先看历史概念。表面上看阿尔都塞和科尔施一样认为马克思绝不是把黑格尔的辩证法作了一个简单的颠倒，而是作了一种根本性的改造，尽管这样，马克思并未完全抛弃黑格尔。他说：“有一件重要礼物他应归于黑格尔，这就是辩证法的观念。”[88]他甚至也承认黑格尔的辩证法是一种历史辩证法，认为在黑格尔那里“历史和辩证法，或者毋宁说历史或辩证法，因为这对黑格尔说来是同一个东西”。[89]

关键在于如何理解历史。通过上面分析我们得知，黑格尔的历史概念有两层含义，一是宇宙论色彩的精神本体论的历史，

一是人类学的历史。前者突出的是过程，后者讲的是人的活动。卢卡奇把黑格尔的历史概念压缩到人类学的维度之中，排斥那种作为过程的宇宙论的历史。阿尔都塞对卢卡奇这种作法大为不满，他说，让·伊波利特已经明确证明了“黑格尔的历史概念与任何人本学绝对没有关系”。（重点号是作者加的）在他看来，在黑格尔那里历史就是精神的发展、演变过程，它绝不仅限于人类历史本身。黑格尔的这种绝对精神是从逻辑开始，历经自然界，后又返回到精神的异化过程，这个过程就是历史。因此，“完全与柯耶弗和青年卢卡奇以及他们以后的其他一些几乎耻于谈自然辩证法的人的错误观点相反，黑格尔的辩证法决不是历史所特有的，（指人类历史——作者注）这就是说，历史并不在它自身的任何地方，在任何主体中包含着它自己的本原。马克思主义的传统回到自然辩证法的命题上来是完全对的……。”〔90〕

阿尔都塞真是单刀直入、毫不退让，在卢卡奇纷繁的理论中，他一下子就抓住了问题的根本，把问题的实质点了出来，“把历史看作过程的历史观”。这是无可争辩的，马克思从黑格尔那里借用了“过程”这一决定性的哲学范畴，“因为它进入了他的著作，《资本论》就是证据”。〔91〕黑格尔宇宙论的历史在阿氏的马克思主义中复原了，而人类学的历史却黯然无光，黑格尔统一的历史被阿尔都塞和卢卡奇从两个不同的方面撕裂开了，从而产生了两个不同的黑格尔、两个不同的马克思。

再看第二点。从过程论的历史出发，阿尔都塞自然而然地推出了一个重要的结论：“历史无主体。”因为他认为黑格尔的这种过程的辩证法是一种目的论的辩证法，它表现为观念通过运动本身，通过否定之否定的内在结构来实现自身，回归自身。过程是至上的，运动发展本身是神圣的，其余的一切都从属于这个

川流不息的过程,这样人在任何阶段不可能作为主体驾驭这个异化的过程。进一步推论,他对黑格尔的“实体即主体”也给予了新的说明,他认为从目的论的角度来看,“异化过程的唯一主体,是在它的目的论中的过程本身”。换言之,无主体的异化过程才是黑格尔所认可的唯一主体,“既然过程没有主体,过程本身就是主体”。[92]理解了黑格尔也就理解了马克思。他认为马克思改造、批判了黑格尔唯心主义的目的论,所继承下来的哲学范畴就是“没有主体的过程的范畴”,从而“历史无主体”成为马克思从黑格尔手中接下的积极因素。

一旦这样解释了马克思和黑格尔,卢卡奇的那种“主—客体统一论”就必然成为阿尔都塞猛烈攻击的对象。他说:“有一种说法显得很高雅,这就是说在黑格尔那里,历史是‘人的异化的历史’。……这就是说:历史是一个异化过程,有一个主体,而这个主体就是人。”[93]这显然是指卢卡奇的观点。他认为卢卡奇把无产阶级理解为历史的主体,主体本身又是一个异化过程的说法是有悖于黑格尔的。在黑格尔那里历史的主体只能是绝对观念运动过程本身,历史的异化不是什么人的异化,而是精神的异化,按黑格尔的原意异化也不是起端于人类历史,历史不过是自然的异化,而自然又不过是逻辑的异化。所以,阿尔都塞认为“没有什么比这种人本学的历史观更远离黑格尔的思想了。对黑格尔说来,历史肯定是一个异化的过程,但这个过程并没有以人作为主体”。[94]卢卡奇依据“实体即主体”所推演出的主—客体统一论的框架,被阿尔都塞用“历史无主体”消解了,历史既不是人性复旧的历史,也不是无产阶级克服异化、高歌猛进,达到天人合一、大同世界的历史。历史就是历史,它无主体、无人性,只有不停的流动与转换。

最后，阿尔都塞坚决反对卢卡奇把黑格尔的总体性与马克思的思想混为一谈的作法。他认为在这个问题上马克思并不像卢卡奇说的那样直接继承了黑格尔的思想，恰恰相反，在总体性问题上，马克思和黑格尔是截然相反的。“其不同在于：黑格尔把社会当作一个总体来思考；马克思则认为社会是一个有主导结构的复杂整体。”[95]这里，阿尔都塞作了一种词义学的解释，他认为总体性（totality）和整体性（whole）是完全不同的，[96]黑格尔坚持的是 totality，而马克思坚持的是 whole。这不仅是一种词语上的差别，它实际代表着对社会形态的两种完全对立的理解。

首先，黑格尔的总体性是观念运动的表现，而马克思的整体性是实在的和有效的。这就是说，黑格尔的总体性是一种唯心主义的总体性，而马克思的整体性则是唯物主义的。其次，黑格尔的总体性是同一简单原则的重复，而马克思的整体性则是有差异的。阿尔都塞认为黑格尔的这种总体观受到了孟德斯鸠的影响，即在一个历史的总体性中、政治、经济、伦理等都表现了同一个原则，总体性“无论如何复杂，从来只是一个简单原则的客体化和异化”。[97]但在马克思那里，社会的整体内部的各个因素是不平衡的，有差异的，如经济基础和上层建筑就有着不可抹煞的区别。所以马克思的“整体就不再是单纯由众多现象组成的和表现一个简单原则的统一体”。[98]最后，黑格尔的总体性是均衡论的，而马克思的整体性是主导作用的决定论的，这表现在黑格尔的总体性中各个部分、因素是同一的原则，是均等的，尽管形态各一，而马克思的整体性中有着最后的决定性因素，经济是全部整体中最后的决定者。

阿尔都塞把黑格尔的总体性比作“圆球”，而马克思的整体性犹如一座有层次的大厦。因而，黑格尔的总体性是简单的、混

沌的，马克思的整体观是复杂的、不平衡的。他声称之所以坚持马克思的"有主导的整体"，批判黑格尔简单、混沌的总体性，其目的在于防止经济主义和唯心主义对工人运动的诱惑，这种唯心主义的诱惑就是指"从新旧黑格尔派以来的，特别是青年卢卡奇以来的不满现状的知识分子往往受到这种唯心主义的诱惑"。[99]严防重蹈青年卢卡奇总体性错误的旧辙，这才是阿氏提出总体性和整体性区别的根本原因。

从以上三个方面可以看出，阿尔都塞与卢卡奇在黑格尔与马克思关系问题的理解上是全面对立的。马丁·杰伊正确指出：阿尔都塞的结构主义马克思主义和卢卡奇的黑格尔的马克思主义的对立，表现为反人道主义与人道主义，科学与反科学，人文主义与实证主义的对立。但马丁·杰伊认为阿尔都塞强调了总体性对马克思主义的重要性（应为整体性 whole），这样他们意外地发现自己的观点和其批判的卢卡奇的观点有着"惊人的相似之处"。因而，他认为，虽然阿氏同卢氏在表面上处处对立，但实际上阿尔都塞不自觉地回到了从卢卡奇到萨特的这种"完全的黑格尔马克思主义的传统之中"。从而阿尔都塞也没有意识到他自己曾抱怨的许多问题，早已被卢卡奇为代表的批判的马克思主义在以前以不同的声音所表达了。正是根据这个理由，马丁·杰伊认为阿尔都塞应属于西方马克思主义阵营中的一员。[100]

马丁·杰伊的这个结论值得研究，虽然 totality 和 whole 在词义上没有什么严格的区别，但阿尔都塞已赋予了整体性特定的含义，他对黑格尔总体性的批判也就是对卢卡奇总体性的批判，阿尔都塞的整体观与卢卡奇总体观的"相类似"只是一种表面现象。就其实质而言，二者的理论是对立的，因而无论如何不

能说阿尔都塞返回到了卢卡奇所代表的传统之中，实际上阿尔都塞的整体观是一种结构主义的整体观。[101]

当然，这并不是说阿尔都塞与卢卡奇在这个问题上毫无联系。应该看到阿尔都塞的解释全部是针对着卢卡奇、萨特等人的，卢卡奇对黑格尔与马克思关系的解说从反面影响、刺激着阿尔都塞，这样尽管阿尔都塞的观点表面上与卢卡奇针锋相对，势不两立，但我们却可以在他的立论中看到卢卡奇的影响。可以这样说，若不了解卢卡奇对马克思与黑格尔关系的解释，我们就不知阿尔都塞由何而起，对谁而讲。正是在这个意义上，我赞同马丁·杰伊从黑格尔主义和反黑格尔主义、科学和批判这两个矛盾关系中来规定和把握西方马克思主义的主张。[102]

2. 科莱蒂——"抛弃论"

阿尔都塞的声音并不是孤立的，意大利的德拉·沃佩和科莱蒂就是阿尔都塞观点的坚决支持者，阿尔都塞讲得很明白："在我们当代，只有两位学者（指德拉·沃佩和科莱蒂——作者注）有意识地把马克思与黑格尔的不可调和的理论区别开来……他们认为，在黑格尔与马克思之间和在费尔巴哈与马克思之间都存在断裂。"[103]

德拉·沃佩是最早提出马克思抛弃了黑格尔辩证法观点的人。他认为说马克思继承了黑格尔的辩证法是一个极大的误会。因为在黑格尔那里辩证法是和其唯心主义的实体即主体说联系在一起的，"现实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘的非现实的人和这个非现实的自然界的宾词、象征。因此，主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒：这就是神秘的主体—客体，或笼罩在客体上的主体性"。[104]相反，在马克思那里，他是从具

体的历史社会过程出发的，是一种具体—抽象—具体的方法，这种方法才是科学的辩证法，其本身是科学实验的逻辑，它同科学本身是一致的。

德拉·沃佩这一观点真可谓一箭双雕。一旦把马克思和黑格尔之间的这种辩证法联系砍断，其结果不仅批评了以恩格斯、列宁为代表的传统解释，而且对卢卡奇为代表的黑格尔主义的马克思主义也是釜底抽薪。科莱蒂继承其老师的思想，对卢卡奇的黑格尔崇拜展开了批判。

当然，科莱蒂并不否认《历史和阶级意识》在思想上的影响，他认为这是马克思以后的第一部马克思主义的著作，从卢卡奇的这本书开始，马克思主义哲学再不被解释为一种宇宙论的传奇，因而他十分坦率地承认："我甚至认为自己是属于对《历史和阶级意识》充满敬佩的那些圈子中的人。"[105]但科莱蒂不同意卢卡奇过分抬高黑格尔的作法，他认为《历史和阶级意识》的两个根本性错误都是来源于黑格尔。

第一个根本性错误是它否认了马克思主义认识论的根本原则，不承认客观现实是独立于意识之外的。这集中表现在卢卡奇的异化论和主—客体统一论上。科莱蒂认为卢卡奇把异化与对象化混同完全是步黑格尔的后尘。在黑格尔那里，异化等于自然的客观化，思想的外化，在马克思那里异化只是对象的疏远，而不是观念的外在化。卢卡奇没有弄懂马克思，反而把黑格尔的观点解释成为马克思的。[106]他认为卢卡奇的这个观点是一贯的，就是在后来的《青年黑格尔》一书中，卢卡奇也又一次肯定了黑格尔的异化理论和主—客体统一论，认为"黑格尔的辩证法比他的前辈更进了一步。黑格尔认为客体的客观性是主体异化的产物……尽管这种现实并不认为是实际上独立于意识的"。

“这个异化的过程是辩证的，就此而言，黑格尔超越了旧唯物主义”。[107]科莱蒂认为异化和主—客体统一论在卢卡奇那儿是一致的，异化构成了卢卡奇的基本范畴，而主—客体统一论则是卢卡奇展开思想的基本框架。而这两点都是来源于黑格尔哲学；所以，科莱蒂说，《历史和阶级意识》的“核心认识是马克思和黑格尔的关系”，对于这个关系解释的基本理论“是建立在黑格尔的主—客体统一理论的基础和认识之上的”。[108]

科莱蒂认为卢卡奇的另一个错误就是用过程的辩证法反对唯物主义事物的辩证法。卢卡奇在批评反映论时的一个重要根据就是反映的对象是一个过程，是一种生成(Becoming)，它不是一个经验的客体，这样那种以客体、事物为对象的反映论就是错误的。[109]科莱蒂认为卢卡奇“这个思想本质上是黑格尔的”。[110]这种用“过程”取代事物，用流动来取消对象的作法不过是黑格尔那种对“理智的批判”(the critique of the intellect)和“非矛盾原则”(the principle of non - contradiction)的翻版。在他看来卢卡奇的错误绝非偶然，根本原因在于卢卡奇用黑格尔来改造马克思，相信“黑格尔的再次复活”。[111]

与阿尔都塞不同，科莱蒂批评卢卡奇时并不是回到恩格斯的解释上去，而是认为恩格斯和卢卡奇尽管形式上对立，但在马克思与黑格尔关系的解释上却是一致的。他的基本论点是：马克思的辩证法是一种科学的、理性的辩证法，非矛盾的辩证法。由此来看，恩格斯、列宁完全承袭了黑格尔对理性的批判和对非矛盾原则批判的思想，他们在《反杜林论》、《哲学笔记》中都把非矛盾原则视为形而上学，作为大逆不道进行讨伐，反之，却把矛盾原则作为辩证法的灵魂。这样恩格斯和列宁的辩证唯物主义实际上重复了黑格尔的论述，表面上他们在反对唯心主义和形

而上学，实际上“他们最终反对的是唯物主义和科学”。[112]

当依据这种认识再来看以卢卡奇为代表的“西方马克思主义”[113]和以恩格斯、列宁为代表的辩证唯物主义的对立时，科莱蒂认为二者都继承了黑格尔对理智的批判和非矛盾原则，因而“二者都是同样黑格尔哲学传统的流派”。[114]当科莱蒂用这个尺度来评价卢卡奇时，他认为1923年的卢卡奇和晚年的卢卡奇表面上看判若两人，但实质上思想体系是一致的。青年卢卡奇接受了黑格尔浪漫主义反对资本主义的观点，从反物化出发得出了反科学、反技术、反文明的结论；老年卢卡奇继续发挥早年已接受的黑格尔的非矛盾原则，成为辩证唯物主义者。他说："在这两种情况下，实质上是完全相同的。……总之，所有这些认识都是建立在非矛盾的基础上的。"[115]黑格尔哲学犹如“如来佛”的手掌，卢卡奇从青年到晚年，折腾了70年也未跳出这个框架。[116]黑格尔哲学是卢卡奇一生思想的影子，在《卢梭和列宁》一书中谈到《历史和阶级意识》时，科莱蒂也说，卢卡奇的这本书是马克思思想解释历程中的一个重要转折点，“这个转折点的最重要的结果是把马克思和黑格尔混淆了”。[117]

从以上可知，科莱蒂在反对黑格尔传统上和阿尔都塞是一致的，正如安德森所说的“他们都把他们自己以外的所有其他体系无区别地一古脑儿归入一个哲学集团，并认为它整个是从黑格尔派生而来的，并受到黑格尔玷污的东西而加以摈弃，同时声明只有他们自己的作品同马克思有直接联系”。这样，马克思的思想来源问题呈现出一种复杂的局面，卢卡奇、科尔施把马克思归于黑格尔，阿尔都塞则把斯宾诺莎奉为马克思思想的始祖，科莱蒂则重新抬出康德。马克思的理论来源究竟是什么呢？马克思和黑格尔的关系究竟是什么呢？是像卢卡奇说的那样，马克

思不过是完成了黑格尔的历史哲学，还是像科莱蒂讲的，马克思已彻底抛弃了黑格尔哲学？这真是一个“剪不断、理还乱”的“黑格尔情结”。

三、评　价

1.阿尔都塞的迷误

阿尔都塞对卢卡奇的批评也不乏真知灼见，至少他指出了卢卡奇扩大了马克思哲学中黑格尔成分的方面，但无论如何他提出的，马克思从黑格尔那里继承下来的是一种“历史无主体”的观点是不能接受的。阿尔都塞对马克思和黑格尔关系的这种解释犯下了双重的错误。一方面，他片面地解释了黑格尔。黑格尔整个哲学的确表述了一种绝对观念运动的历史，人在黑格尔那里不居于要位，它是绝对观念的奴婢，正是这种无人的抽象性，这种纯粹思辨的至上性，才产生了费尔巴哈感性人本主义的反叛。但是又不能不看到，黑格尔的这种客观唯心主义的体系已和古代的唯心主义的宇宙论有了明显的不同。作为资产阶级的思想家，从启蒙运动以来的人文主义思潮不可能对他不产生影响。且不说他在《历史哲学》、《精神哲学》[118]中揭示出的把自由作为人的本质的观点，就是在其哲学的发源地《精神现象学》中也洋溢着一种追求自由与解放的强烈时代气息[119]。在“主奴关系”一节中他说，“因此正是在劳动里(虽说在劳动里似乎仅仅体现异己者的意向)，奴隶通过自己再发现自己的过程，才意识到他自己固有的意向”。[120]也正是在这个意义上马克思

肯定了黑格尔，说他“站在现代国民经济学家的立场上。把劳动看作人的本质……”。[121]

这是一个矛盾，是黑格尔哲学内在矛盾的两个方面。一方面纯粹的“绝对观念”是至上的，它是黑格尔哲学中真正的主体，唯一的太阳，一切都在它的光照之下，都要从属于它、服从于它。人与这个“绝对观念”相比是渺小的、逊色的，在黑格尔体系中是无足轻重的。但另一方面，黑格尔正是通过这种抽象的思辨形式揭示出了“人的产生的运动，人的发生的历史”，[122]论证了人的自由发展。黑格尔的这两个方面关系是十分微妙的，下面我们还要再讲。卢卡奇借助于新康德主义以歪曲的形式抓住了黑格尔哲学的人的方面，并把它加以膨胀，这固然是不符合黑格尔的，但毕竟也触及到了部分真理，阿尔都塞反其道而行之，把黑格尔哲学完全非人化，似乎黑格尔只问苍天，不问人生，这也同样曲解了黑格尔。

阿尔都塞也错误地解释了马克思。马克思是揭示了历史发展的客观规律，论证了这种客观规律是不以人的意志为转移的，但绝不能由此推断出马克思主张一种“历史无主体”的观点。实际上主体性是马克思实践唯物主义的灵魂，马克思正是在确定了人的主体性——在改造世界的实践活动的主体地位中——才真正揭示出了历史发展的客观性。因为要了解我们周围的感性世界，就必须了解人的活动，要揭示一切对象性事物的秘密，就必须“从主体方面去理解”。如果像费尔巴哈那样仅从客体看问题，那就根本无法说明我们周围的世界，无法揭示历史活动的特点。马克思的主体观绝不是费希特的“自我”，因为这种主体的实践活动本身就是一种客观的自然活动，主体性与自然性，历史性与客观性在马克思那里是内在地联系在一起的，“人的能动和

人的受动"是主体内在规定的两个方面,这点我们在前面已多次讲到了。

从马克思与黑格尔的关系来说,阿尔都塞也是不对的。马克思在克服了黑格尔哲学以后不是抛弃了人的主体性,恰恰是肯定了人的主体性。因为黑格尔以绝对精神代替了真正的主体,他只是一种"神秘的主客同一体或统摄客体的主体性"。对这种虚假的主体性的否定必然导致对真正现实的人的主体性的认可。马克思所找到的这种"既定的主体的人的现实的历史"〔123〕就是人的劳动史、生产活动史,因而历史唯物主义就是关于人的历史活动及其规律的科学学说,共产主义不是对人的主体的否定,不是对人的本质力量的泯灭,"相反地,它们才是人的本质力量的现实生成,是人的本质对人说来的真正实现,是人的本质作为某种现实的东西的实现"。〔124〕就此而言,有些研究者认为阿尔都塞对卢卡奇的反驳并没有什么新意,他只不过是重复了"1923年左派观点的理论讥骂"〔125〕这个看法有几分道理。

2.科莱蒂的偏颇

科莱蒂认为卢卡奇的最大的失误在于接受了黑格尔对理智原则和非矛盾原则的批判,马克思对黑格尔的真正继承是非矛盾的思想。科莱蒂对科学理性有一种偏爱,这倒无可指责,但由此衍生出这一套理论却无法使人接受,这真是差之毫厘,谬以千里。

从黑格尔来说,由他开创的辩证逻辑,所提出的具体概念,对知性思维方法的批判不仅不是其过,还应视为其功。黑格尔并未否认知性思维,他只是指出了这种思维方法的局限性。扩大知性思维,就会误入康德的彷徨之中,黑格尔认为概念是一个

从抽象到具体的过程，这种具体正在于从辩证法的角度，从矛盾的角度来把握其对象。黑格尔这一思想是一大进步，这种思维方式和科学思维并不矛盾，这已是世人皆知的。

从马克思来说，说他完全抛弃了黑格尔这种方法那更是轻率之见，这里只要指出马克思 1868 年 4 月给路·库格曼的信就足以证明了。马克思说，“我的阐述方法和黑格尔的不同，因为我是唯物主义者，黑格尔是唯心主义者。黑格尔的辩证法是一切辩证法的基本形式，但是，只有在剥去它的神秘形式之后才是这样，而这恰好就是我的方法的特点。”〔126〕

阿尔都塞也好，科莱蒂也罢，他们都没有真正理解黑格尔和马克思，因而对马克思和黑格尔关系的界说都是片面的、极端的，乃至错误的。他们对卢卡奇的批评倒有一些道理，但由于把马克思和黑格尔理解歪了，从而在总体上并未抓住问题的根本。反而把问题弄得更复杂了，在他们批评卢卡奇恢复了黑格尔主义的时候，他们却“试图用马克思主义的其它前辈来取代黑格尔，如阿尔都塞用斯宾诺莎，科莱蒂用康德”，〔127〕结果斯宾诺莎的机械唯物主义，康德的分析思想同黑格尔的辩证法相比问题更糟。因此，他们对卢卡奇的批评犹如唐·吉诃德和风车作战一样，完全是徒劳的。在这个意义上，把黑格尔主义的马克思主义和实证主义的马克思主义看成一对孪生兄弟也未尝不可。

3. 哈贝马斯的评判

哈贝马斯在《交往行动理论》中对卢卡奇的理论进行了细致、深入的评论，他的着眼点是韦伯的“合理化”理论与卢卡奇的物化理论，这样他对《历史和阶级意识》中的《物化和无产阶级意识》一文作了全面的分析，提出了一些很有见地的观点。

对于卢卡奇和黑格尔哲学的关系他提出了两个重要的观点：

第一、卢卡奇从历史实践方面解开了黑格尔的矛盾。哈贝马斯认为，卢卡奇和马克思一样“也是通过一种青年黑格尔派的转变，与黑格尔相联系……”。[128]这就是说卢卡奇和马克思一样都不满意于黑格尔只停留在思辨之中的做法，要把这种思辨的哲学推向历史的实践。卢卡奇看出黑格尔哲学的这一问题是正确的、敏锐的。“因此，卢卡奇和《德法年鉴》时的马克思一样，也研究黑格尔只是思辨地提出概念的理性生活联系的实践的实现。……卢卡奇认为，黑格尔从而就失去了历史实践的方面，但只有在历史实践方面，哲学观点的批判内容才能发挥作用。”[129]哈贝马斯这个观点是正确的，的确抓住了卢卡奇对黑格尔理解的关键点。

第二、卢卡奇犯了决定性的错误。哈贝马斯认为从历史实践方面解读黑格尔并没有错，但当卢卡奇要把这种历史的实践赋予一种形而上学的形式，配置一种哲学理论的解释时，“卢卡奇犯了决定性的错误”[130]“卢卡奇把这种‘实践化’又重新理论化了，并且想象为哲学的革命化实现”。[131]这样，对这种历史实践的说明就需要一种更为有力的理论，反过来也一样，“哲学不仅要在完整性的思想方面，……是强大有力的，而且要在世界历史过程方面是强大有力的”。这样若要找到这种理论与实践的统一，找到这种强有力的主体，强有力的理论，其必然的结果是“卢卡奇通过阶级意识的一种理论，来补充他的物化理论”。[132]因而，作为历史主体—客体统一的无产阶级阶级意识就必然“从整体上肯定具有首要地位”。[133]

哈贝马斯的剖析是正确的，卢卡奇的确是这样走过来的，也

的确由此陷入了一种费希特式的唯心主义之中。但哈贝马斯的观点仍要进一步研究。卢卡奇不满意韦伯只从肯定的方面来谈合理化问题，这样他和马克思一样从物化入手，把二个问题联系在了一起。卢卡奇是想解决这种工具的合理性所带来的问题，尤其在人的伦理方面。想把工具理性的合理性和人的发展两个方面统一起来，作为一个整体来解决。应该说，在理论走向上，卢卡奇是和马克思一致的，所以哈贝马斯说“马克思也隐含了这种错误”。[134]卢卡奇用阶级意识来统一是错误的，但马克思所做的统一是彻底的，这点上面已做论证。

哈贝马斯认为再完成这种客观理性的辩证统一是不可能的。韦伯认为工具的合理性之结果就“排除了一种论证的形而上学的世界观的重新制定”。[135]那么能否从理论上完成这种统一呢？哈贝马斯从两个方面来回答这个问题，一方面对工具的合理性要看到，“在资本主义社会中，合理化的模式是这样决定的，就是说，认识工具性的合理性的复合体是靠牺牲实践的合理性而贯彻的”，[136]这是一种理性的、历史的观点。二是，卢卡奇式的那种理性统一的办法是不可能的。在卢卡奇看来，似乎工具理性只能是物化的，只能用实践理性和美学来补充，他认为这条哲学的思路不行，办法是米德·迪尔凯姆的社会学所提出的交往理论。对于哈贝马斯的这种尝试，这里不便展开。哈贝马斯对卢卡奇的这种评价的确揭示了从卢卡奇到阿尔多诺仅仅靠哲学理论解决工具理性造成的物化问题这一思路的矛盾所在，清楚地说明了卢卡奇与黑格尔的理论联系。

4.卢卡奇的矛盾

卢卡奇对马克思与黑格尔哲学关系的解释，他自己对黑格

尔的理解是真知与迷乱交错在一起的，我们应小心谨慎、具体分析，方可分清良莠，给以公正的评价。

首先，应该肯定在当时的历史条件下，卢卡奇强调马克思与黑格尔的联系是有着一定的合理性的，它是对用新康德主义改造马克思主义思潮的一个合理反叛。《历史和阶级意识》的发表打击了复活康德哲学的倾向，郑重地把马克思与黑格尔的关系提到了人们的面前，在当时"黑格尔的辩证法的复兴严重地打击了修正主义的传统"。[137]另外，从作者的动机来说也无可指责，卢卡奇、科尔施都是"试图通过对黑格尔的辩证法和方法论的革新和扩展来恢复马克思理论的革命性质"。[138]因而看不到卢卡奇理论的这一方面，一味指责他恢复"黑格尔的因素是修正马克思主义的形式"[139]是不公道的。

其次，卢卡奇最大的价值在于揭示出了马克思和黑格尔的本质联系在于历史哲学这一结论。上面我们已证明，他对黑格尔哲学的汲取是从人类学的角度出发的，他认为马克思哲学对黑格尔的继承也在此，马克思不过"把黑格尔哲学中的历史倾向推到了它的逻辑的顶端"。[140]尽管这话有些极端，并且还潜含着新康德主义的痕迹，但它却有重大的理论价值和不可忽视的历史意义。

因为长期以来，在马克思和黑格尔关系的解释上，传统的观点是：黑格尔哲学的真实意义和革命性质在于它永远结束了"人的思维和行动的一切结果具有最终性质的看法"。[141]恩格斯认为黑格尔哲学存在着体系与方法的矛盾，其体系是保守的，方法是革命的，这种方法的实质在于揭示了事物发展变化的永恒性，打破了形而上学的静止、僵死的观点。[142]在恩格斯看来马克思从黑格尔那里所继承的正是这种发展、变化的过程辩证法，这个

辩证法的革命性在于它证明了“一个伟大的基本思想,即认为世界不是一成不变的事物的集合体,而是过程的集合体”。[143]

我们在上面已证明,马克思从黑格尔那里继承的是劳动的辩证法,也就是历史的辩证法、革命的辩证法,因为实践是历史的本质,是争取人的全面发展的必由之路。马克思说过要把黑格尔的辩证法颠倒过来,发现其“神秘外壳中的合理内核”。[144]这种合理内核是什么呢?马克思说:“辩证法,在其合理形态上,引起了资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖,因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定理解,即对现存现实的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。”[145]在这里,马克思把辩证法的过程性、发展性是同其价值的取向、利益的要求结合在一起的,这种革命性绝不仅是相对于静止、机械的那种过程的革命性,而且也是价值的革命性与过程的革命性的统一,是一种人类实践活动的辩法,是一种无产阶级革命的历史批判的辩证法。既便是思维形式的辩证法,也离不开人类的历史性实践活动。马克思说黑格尔“在他的思辨的逻辑学里所完成的积极的东西在于:独立于自然界和精神的特定概念普遍的固定的思维形式,是人的本质普遍异化的必然结果,因而也是人的思维的必然结果”。[146]马克思在《资本论》中对黑格尔思维形式的辩证法的运用也只能从这个角度加以理解。哲学没有终结,哲学并没有只剩下形式逻辑和辩证法,[147]根植于人类实践活动基础的马克思主义哲学有着旧哲学所根本无法想象的广阔天地:在历史的维度之中,在人与自然永恒变换基础之上的,人类向着个性的全面自由与发展是个无限的历史过程。

马克思这个宏大的设想，这个前无古人的哲学运思，恰恰起始于对黑格尔劳动辩证法的改造与批判上。

是卢卡奇敏锐地发现了马克思与黑格尔关系中的这一关键点，不管他提出的方式多么不成熟，他的理解与马克思还相去甚远，但毕竟是他敏锐地察觉到了这一点。里希特海姆的下列评论应注意："在《历史和阶级意识》一书的主要章节中，卢卡奇提出了一种真正辩证的理论，它从理论根源上剔除了唯物论者与唯灵论者之间的陈腐争论。概言之，他认为，唯物论和唯灵论是关于主客体关系问题之争的的正反论点，而这一争论则根源于它们都未能克服对主客体关系的割裂。解决这种争论的办法并不在于赞同何者，而在于超越这种争论的范围，这种超越可以通过遵循马克思的方式来完成，即把实践看作思想与现实的具体统一。"他认为，"在所有这些方面，他（卢卡奇——著者注）有权认为自己是忠实于黑格尔和马克思的"。[148]这个评价揭示了问题的一个重要方面。

不可否认，恩格斯在对马克思和黑格尔关系的解释上有许多真知灼见，但他也的确过多地强调了马克思从黑格尔那儿所继承的是一种过程的辩证法，对辩证法的理解更多的是从同单一的、僵死的形而上学方法的对应角度来解释的，而对马克思辩证法的革命性本质，历史本质有所忽略。Andrew FeenBery 的以下看法是应注意的，他说："卢卡奇对德国古典哲学的解释很少是在恩格斯解释的意义上理解的，恩格斯是第一个对法国唯物主义——德国古典哲学——费尔巴哈发展线索给以详细解释的人，但他却把马克思主义变成了对人们来说是新的自然科学。……对恩格斯来说，资产阶级的遗产唯一的是科学，唯有科学才是普遍的。"[149]

卢卡奇晚年时，在《本体论》中对恩格斯关于黑格尔的研究有过一段结论性的话，他说："在那些方法论上最终起决定性作用的问题上，恩格斯究竟在多大程度上，在什么地方真正掌握了马克思从本体论上所彻底改变了的世界图景，以及他在多大程度上仅仅满足于用唯物主义纠正黑格尔。一般地说，在恩格斯的理论著作中，上述两种倾向都存在；有时候，他在进行理论和历史方面的阐述时，遵循了马克思本体论的线索；但有的时候，他在这些阐述中肯定黑格尔辩证法的现实有效性方面，大大超出了马克思在理论上的一般可允许的限度。"[150]

卢卡奇的这个贡献至今仍值得我们彻底考察马克思与黑格尔的关系，从而对马克思的"革命的辩证法"、"批判的辩证法"有一个真正的认识。

卢卡奇的观点也有着先天的不足，这表现在以下二点。

第一、对黑格尔理解的片面性。黑格尔哲学是一个矛盾体。把黑格尔哲学说成一种旧的宇宙本体论，忽略其人类学的意义是恩格斯、阿尔都塞等人的不足。应该看到在批判康德哲学基础上发展起来的黑格尔哲学已不同于以往的客观唯心主义，它已不完全是柏拉图那种共相、理念的本体论。康德以来对人的主体的突出，对自由的追求不能不对黑格尔产生重大的影响，同样康德哲学中现象与本体的分离，人与自然的对立又不能不引起他的思考。在这种情况下，黑格尔的宇宙本体论已和那种只寻求万物之源，而完全忽略人的地位的旧有的宇宙论有了显著的不同。正如有的学者所说的，"他要求寻求统一自然与人的绝对真实的本体，使自然和人皆统一于精神、思维，并使他的本体论明确地打上了一种时代的精神。这个精神就是人的自由"。

但黑格尔想解决以往哲学的全部难题，他不满足于康德那

种将矛盾分而治之的办法，从而设定了一种客观精神的运动，这种客观精神即是人类的精神，同时还作为事物和对象的本质，正如黑格尔本人讲的“形而上学乃是研究思想所把握住的事物的科学，而思想仍是足以表示事物的本质的”。[151]永恒的是理性，不朽的是精神！黑格尔这种理性、精神“既是一种主观的能力，又是一种客观的实在”。[152]全部黑格尔哲学就是研究这种理性、精神的发展史，乃至上帝也是被建立在这种理性、精神的基础上的。[153]把黑格尔哲学叫作精神本体论也好，[154]叫作理性本体论也好，在他那里把这种精神、理性扩大到一切领域，使其弥漫到一切空间的宇宙论特点是确凿无疑地存在的。卢卡奇的问题就在于忽略了黑格尔的这一方面，把黑格尔哲学完全地人类学化，完全地主体化了。

这就是说，一方面要看到黑格尔哲学所要表现的是实体，“实现自己，成为主体的过程”，这一过程是“一种运动，是认识的运动，同时是历史的运动，现实的历史的劳动”。[155]黑格尔哲学作为德国古典哲学的完成者，在他的体系中充满了对人的主体的认可，洋溢人追求自由的革命精神。没有主体的高扬，“实体就将是没有生气的，就将是完全抽象的东西”。同时又要看到主体所体现的，所表现的是实体，他追求的一种精神本体论仍是其目的，在这种本体论中无疑包含着自由的要素，或者说“自由在这里得到了本体论的表述和本体论的论证”，但一种精神的本体论，一种宇宙论色彩的实体说仍是追求的目标和全部的落脚点。恩格斯太侧重于黑格尔的实体方面，并把这种实体说用唯物主义的观点作了一种自然本体论的解释，卢卡奇太侧重于主体方面，并把这种主体说用一种历史的观点作了一种人类学的解释。在黑格尔的实体即主体理论中，按薛华先生的理解，“黑格尔的

理解和表述是侧重在主体方面"，[156]正是在这个意义上，我认为卢卡奇较好地理解了黑格尔的本质。但不管卢卡奇怎样敏锐地察觉到了黑格尔哲学的重心，他的结论是片面的。这点我完全赞同薛华先生的如下论断：黑格尔的主体与实体统一的思想无疑和他的自由观是联系在一起的，问题在于如何更准确地说明两者联系的形式和程度，"面临这样的困难，最起码的要求应当是避免绝对化，避免走极端，亦即：或者忽视这种联系，使黑格尔的自由观与他的实体—主体统一原则脱节，从而削弱《精神现象学》所表述黑格尔自由观的意义，或者片面夸大这种联系，使自由观成为黑格尔实体—主体统一原则的唯一的、主导的内容，使《精神现象学》的主题变为关于自由的学说。"

第二、在马克思与黑格尔的关系上，他过分强调了二者的联系，而没有看到本质的区别。从主观上讲，卢卡奇也想努力划清马克思与黑格尔的界线，他认为"正是在现实本身这个问题上，黑格尔和马克思分道扬镳了"。[157]也就是说黑格尔未找到真正的历史动力，未能真正地说明现实本身，而马克思做到了。但卢卡奇并未抓住马克思与黑格尔的真正本质区别，尤其当他把历史的主体解释为无产阶级，解释为无产阶级的意识时，他实际上又回到了黑格尔的怀抱。正如他晚年所说的，"是一种超越黑格尔的黑格尔主义的尝试"。[158]在《本体论》中卢卡奇对黑格尔的学说进行了全面的分析批判，区别出了他的真假两种本体论。由于篇幅所限，对他晚年的黑格尔研究这儿无法展开。但黑格尔哲学对当代西方左翼思潮的影响，黑格尔与卢卡奇和法兰克福学派的关系是一个很值得下气力研究的题目，或许以后我还会回到这个题目上来。

结束语

本体论与人类学的统一

本体论是哲学的生命，哲学从其诞生到今日，对本体论的追求构成了哲学的历程。

当巴门尼德说出："所谓思想就是关于存在的思想"，"唯'在'在，而'非在'全不在"时，思与存在就对立起来，存在的本体论已示端倪，对世界本原的思考成为哲学的焦点。

柏拉图的理念论把世界划分成了两个部分：一个是纯粹理念的世界，一个是具体事物的现象界。共相，或者像黑格尔说的"对象的概念"成为柏拉图设定的本体。

亚里士多德第一个将哲学的对象确立为"作为存在的存在"，从而使哲学和其它科学相区别。当亚里士多德将本体与属性相区分，"认为只有本体才是中心，这就开创了西方哲学史上以存在和本体为主要讨论对象的本体论问题"。亚里士多德完成了宇宙本体论。

笛卡儿的"我思故我在"标志着理性的觉醒，理性的反躬自问成为探求外部世界的条件。康德将经验论和唯理论融为一炉，把本体论的研究从外部世界转向人类理性，转向主体。当康德把自由作为纯粹理性体系的拱心石时，本体论的研究已开始

从存在论向人类学转变。

黑格尔不满意康德现象与物自体的二分，试图把现象界和理性世界统一起来。“一切问题的关键在于不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解表述为主体”。[159]黑格尔用“实体即主体”的理论，在一种半神学的方式中完成了宇宙论与人类学的统一。

马克思的“实践活动的唯物主义”最终在唯物主义基础上完成了本体论与人类学的统一，传统哲学的本体论问题终结，一个新的世界观诞生。

存在论再不是与人无关的对象，我们周围的感性世界必须从人的感性活动，从人的实践，从主体，从人类学方面加以说明。自然界表现为人类的作品，人按照美的规律来生产整个自然界，现实的自然界是“人类学的自然界”。

人类学再不局限于纯粹的“我思”，再不仅仅是理性的思辨。生产物质生活本身构成第一个人类的历史活动，自然界成为历史实践活动的人的存在基础，成为人类“无机的身体”。

实践是存在论与人类学的统一。实践是马克思哲学的本体论，是马克思哲学变革的实质所在。马克思的哲学是实践唯物主义或历史唯物主义。

马克思之后，卢卡奇是最早从历史实践活动角度来解释马克思哲学本质的人。无论是在过去还是在今天，他的解释仍具有极大的启发意义，对于打破传统的马克思主义哲学的解释，卢卡奇功不可没。

正像传统的辩证唯物主义忽略了马克思的历史实践的本体论意义一样，卢卡奇在把实践论作为存在论展开时，忽略了马克思自然观的本体论意义。“自然的历史”和“历史的自然”的内在

统一发生了分裂。卢卡奇的问题正在于此。实践唯物主义不是'唯实践主义',它是"最高的自然主义"。"历史是自然的复活"。

实践是人的本质力量的展现,而当工业以异化的形式表现人的活动时,现实的社会关系就阻碍了本体论与人类学的统一。价值问题凸现出来。实践绝不归结为工具理性,价值的关怀、类的发展、个体的自由、人道主义的原则都是它的内在尺度。"实践的人道主义"是马克思哲学的另一称谓,这样"共产主义,作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义,它是人和自然之间,人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答"。[160]

"全部的问题是使世界革命化"。"哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界"。[161]人类自身的发展与存在世界的改变成为一体。

青年卢卡奇在对黑格尔哲学的超越中没有真正找到本体论与人类学统一的基础,当他用历史取代黑格尔的实体,进而想在实践的基础上构筑历史哲学时,他是天才地触及到了问题的实质,但当他把无产阶级的阶级意识置于实践之上时,所有的努力又付之东流。

晚年的卢卡奇又重新回到马克思的思路上来,在《关于社会存在的本体论》中,他不仅以历史性统摄了自然与社会的交错进程,而且对人类史的无目的合规律性过程在劳动的基础上作了深入的说明,并且从一种历史理性的视角,多层次地讨论了类与个体在社会存在的本体论基础上漫长的统一进程。这样他的社会存在的本体论"既表现出社会存在的历史性,也表现出这种历

史性中客观进步的一个新方面即人类问题”。[162]历史与人类的发展，在本体论与人类学的统一中得到解决。卢卡奇所追求的历史哲学的大厦，在《关于社会存在的本体论》中得以完成。

今天的中国当工业真正开始成为我们周围的感性世界时，当现代性问题伴随着工业化而产生时，实践唯物主义方明确显示出它的真理品格。依据马克思的历史哲学来说明我们现实的生活世界，来研究处于现代化与现代性双重紧张中的中国，这将是一个极为重要与紧迫的课题。在这本书中通过对卢卡奇历史哲学的清理、研究，我们获得了一个极为重要的原则：本体论与人类学的统一，这将是我们新的出发点。

注　释

〔1〕 G·施米特：《精神现象学在卢卡奇历史哲学中的再现》，载于《哲学译丛》，1985，2期。

〔2〕〔3〕 卢卡奇：《小说理论》，英文版，页12，页15。

〔4〕 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1981，页276。

〔5〕 黑格尔：《历史哲学》，三联书店，1956，页26。

〔6〕 卢卡奇：《小说理论》，英文版，页15。

〔7〕 《卢卡奇著作》，德文版，1974，第17卷，页189，转引自薛华：《黑格尔与艺术难题》，中国社会科学出版社，1988年，页110。

〔8〕 薛华：《黑格尔与艺术难题》，中国社会科学出版社，1988，页111。

〔9〕 卢卡奇：《小说理论》，英文版，页57—58。

〔10〕 黑格尔：《美学》，第三卷下册，商务印书馆，1982，页108。

〔11〕 卢卡奇：《小说理论》，英文版，页80。

〔12〕 同上，页15。

〔13〕 伽达默尔在《真理与方法》中也肯定了黑格尔美学的历史性，认为在黑格尔那里，在艺术表演中被承认的真理同时成为历史意识的中介，

这样审美成了一种世界观的历史，即真理的历史。同时伽达默尔也认为卢卡奇早年的美学论文《审美中的主—客体关系》也注意了这种历史意识。参阅《真理与方法》，英文版，页85，页87。

〔14〕 黑格尔：《精神现象学》第1卷，商务印书馆，1983，页59。

〔15〕 同上，页75。

〔16〕〔17〕 卢卡奇：《小说理论》，英文版，页15。

〔18〕 同上，页40。

〔19〕 黑格尔：《美学》，第2卷，商务印书馆，1983，页3。

〔20〕〔21〕 卢卡奇：《小说理论》，英文版，页35，页30。

〔22〕 同上，页29—39。

〔23〕 《卢卡奇哲学、美学思想论文选译》，中国社会科学出版社，1985，页69。

〔24〕 卢卡奇移居海德堡以后成为马克斯·韦伯圈子中的一员，他与E·拉斯克的关系十分密切，参阅《青年卢卡奇》，1983年，英文版第3章；《卢卡奇的青年时代1900—1918》，英文版，第5、6章。

〔25〕 G·里希特海姆：《卢卡奇》，中国社会科学出版社，1989，页17。

〔26〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页49。

〔27〕 伯恩斯坦：《社会主义的前提和社会民主党的任务》，三联书店，1973，页70。

〔28〕 《伯恩斯坦言论》，三联书店，1973，页35。

〔29〕 佩里·安德森说："第二国际从来没有广泛研究过黑格尔，第二国际的主要思想家们照例把他看成是一位遥远的，不如费尔巴哈重要的，而且已经和马克思不再有什么联系的先驱。"见《西方马克思主义探讨》，人民出版社，1981，页78—80。

〔30〕 卢卡奇的《历史和阶级意识》发表9年以后，列宁的《哲学笔记》才公开发表。

〔31〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页50。

〔32〕 同上，页39。

〔33〕〔34〕 同上,页162,页163。

〔35〕 参阅张世英《论黑格尔的逻辑学》,《论黑格尔的精神哲学》。

〔36〕 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1981,页6。

〔37〕 《马克思恩格斯全集》,第13卷,页531。

〔38〕 参阅黑格尔:《历史哲学》页46—56,R·G·柯林武德《历史的观念》页130—138;侯鸿勋《论黑格尔的历史哲学》 页46—52。

〔39〕 黑格尔:《哲学史讲演录》,第4卷,商务印书馆,1983,页284。

〔40〕〔41〕 黑格尔:《精神现象学》,上册,商务印书馆,1983,页113。

〔42〕 《马克思恩格斯全集》,第3卷,页16。

〔43〕 同上,第42卷,页159。

〔44〕 张世英:《精神现象学述评》,页2。

〔45〕 黑格尔:《精神现象学》,上册,商务印书馆,1983,页15。

〔46〕〔47〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页38,页6。

〔48〕 G·施米特:《精神现象学在卢卡奇历史哲学中的再现》载于《哲学译丛》,1985,页2。

〔49〕 卢卡奇在对待黑格尔哲学的态度上变化不是很大。尤其在揭示黑格尔哲学的历史主义特征方面,他的观点始终如一。在1948年他所写的《青年黑格尔》中说:"黑格尔的历史观点……不是当时贫困德国状况的反映……'从其内容上来说',黑格尔的这种历史主义特征,这种哲学之彻底的历史化(其实可以说黑格尔历史化哲学,也就是他把哲学的某些范畴和联系,把历史事实作为哲学的例证)在一定程度上成为历史唯物主义的先驱。"见卢卡奇《青年黑格尔》商务印书馆,1964,页24。

〔50〕 文德尔班:《哲学史》,上册,商务印书馆,1987,页31。在李凯尔特那里表现为自然与文化,自然科学和历史文化科学的对立。

〔51〕 参阅张文杰等编译:《现代西方历史哲学译文集》,上海译文出版社,1984,页5—38。

〔52〕 R·施太格瓦尔德《卢卡奇与生命哲学》,载于《关于卢卡契哲学、美学思想论文选译》,中国社会科学出版社,1985,页56。应该说,施太格瓦

尔德的评价是很深刻的。卢卡奇沿着马克思的思路把黑格尔抽象的思辨哲学作为历史哲学来读，但马克思是经过了费尔巴哈这个中间环节，而卢卡奇则没有这个环节，这正是他理论上的问题所在。

〔53〕 在这一点上G·里希特海姆指出卢卡奇强调黑格尔价值一面是正确的，但认为卢卡奇是完全反康德主义的，则值得进一步研究，他没有发现卢卡奇这种解释中的新康德主义因素。参见G·里希特海姆：《卢卡奇》，页103—105。

〔54〕 卢卡奇《历史和阶级意识》，页160。

〔55〕 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第177页。

〔56〕 黑格尔：《哲学史讲演录》，第4卷，商务印书馆，1983，页102。

〔57〕 黑格尔：《精神现象学》，下册，商务印书馆，1983，页269。

〔58〕 同上，上册，页21。

〔59〕〔60〕 同上，上册，页10，页15。

〔61〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页50。

〔62〕 同上，页167。

〔63〕〔64〕 同上，页164，页168。

〔65〕 G·施米特：《精神现象学在卢卡奇历史哲学中的再现》，载于《哲学译丛》，1985，第4期。

〔66〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，页27。

〔67〕 阿尔都塞认为总体性(totality)和整体性(whole)有着原则的区别，卢卡奇、黑格尔主张的是totality，而马克思主张的是whole。我认为阿尔都塞这个区分是没有根据的，这两个概念没有什么原则的区别。

〔68〕 黑格尔：《哲学史讲演录》，第一卷，页346。

〔69〕 黑格尔：《小逻辑》，页56。

〔70〕 张桂权《黑格尔的整体观》，页24—90。

〔71〕〔72〕 卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社，1989，页38，页15。

〔73〕 同上，页39。

〔74〕 参阅 Martin Jay, *Marxism and Totality*, 1984, P81—128; Mészarós, István, *Lukács's Concept of the Dialectic*, London, 1972, P61—93。

〔75〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页 26—27。

〔76〕 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1981,页 56。

〔77〕 黑格尔:《逻辑学》,下册,商务印书馆,1976,页 537。

〔78〕〔79〕〔80〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页 46,页 45,页 51。

〔81〕〔82〕 同上,页 20,页 21。

〔83〕 列宁说:"黑格尔在这里(指《逻辑学》——作者注)已经有了历史唯物主义的萌芽。"(见列宁《哲学笔记》,页 348),不过从总体上来看,卢卡奇和列宁对黑格尔的研究有着很大的差别。笔者不同意那种把卢卡奇与列宁思想联系很紧的作法,尤其在黑格尔哲学的研究上。列宁主要是从大的历史背景上,更多是从革命理论上对卢卡奇有一定的影响,在哲学理论上,两人有着原则性的分歧。

〔84〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页 38。

〔85〕 佩里·安德森:《西方马克思主义的探讨》,页 80。

〔86〕 阿尔都塞:《马克思与黑格尔的关系》,载于《马克思主义研究资料》,1984 年 5 期,页 200。

〔87〕 约瑟夫·祁雅理:《20 世纪法国思潮》,商务印书馆,1987,页 186。

〔88〕 阿尔都塞:《马克思与黑格尔的关系》,载于《马克思主义研究资料》,1984 年 5 期,页 209。

〔89〕〔90〕 同上,页 215,页 233。

〔91〕〔92〕 同上,页 216,页 218。

〔93〕〔94〕 同上,页 216,页 216。

〔95〕 阿尔都塞:《亚眠的答辩》,载于《马克思主义研究资料》,1986 年 3—4 期,页 304。

〔96〕 totality——1. the fact or condition of being total, 2. the total

amount or sum, in totality as a whole.

whole——containing all the elements or parts; entire; complete.

摘自 Webster's *New World Dictionary* p1502; p1623.

〔97〕 阿尔都塞:《亚眠答辩》,载于《马克思主义研究资料》1986,3—4期,页304。

〔98〕〔99〕 同上,页305,页304。

〔100〕 Martin Jay, *Marxism an Totality*, 1984. p188—191.

〔101〕 列维斯特劳斯说:"野性的思维是整合性的(totalisante)。"商务印书馆,1987,页279。约瑟夫·祁雅理说:"一个结构就是把其中各个部分联系起来的整体或模式,这样,创造出一种新颖独特的性质,它只能被理解为是从一部分与另一部分的关系中表现出来的。而它的整体性则是以把这些部分联系在一起的规律和原因为基础的。"见《20世纪法国思潮》,商务印书馆,1987,页186。

〔102〕 关于阿尔都塞对马克思和黑格尔关系的论述还可参看李青宜《阿尔都塞与结构主义的马克思主义》,页119—210。Alex Callinicos的《阿尔都塞的马克思主义》,1978年英文版。

〔103〕 阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆,1984,页18—19。

〔104〕 《马克思恩格斯全集》,第42卷,页176。

〔105〕 科莱蒂:《马克思主义和黑格尔》,英文版,页178。

〔106〕 参阅科莱蒂:《从卢梭到马克思》,英文版,页118,页119,页133—134。

〔107〕 卢卡奇:《青年黑格尔》,1967年柏林版,页653—654。

〔108〕 科莱蒂:《马克思主义与黑格尔》,英文版,页175。

〔109〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页226—227。

〔110〕 科莱蒂:《马克思主义与黑格尔》,英文版,页193。

〔111〕〔112〕 同上,页190,页41。

〔113〕 科莱蒂的"西方马克思主义"概念只限于指卢卡奇、萨特、马尔库塞等人文主义思潮,这点和梅洛-庞迪的"西方马克思主义"概念相似。

〔114〕 科莱蒂:《马克思主义与黑格尔》,英文版,页195。

〔115〕 同上,页190。

〔116〕 科莱蒂:《卢梭与列宁》,英文版,页134。

〔117〕 科莱蒂认为青年卢卡奇和老年卢卡奇相比,青年卢卡奇的价值更大一些,以卢卡奇为代表的“西方马克思主义”和以恩格斯为代表的“辩证唯物主义”相比,“西方马克思主义”的价值更大些。因而,科莱蒂在批评卢卡奇的同时,又汲取了卢卡奇的一些思想,如历史理论等。参阅《马克思主义和黑格尔》,英文版,页199—249。

〔118〕 参阅侯鸿勋:《论黑格尔的历史哲学》,张世英:《论黑格尔的精神哲学》。

〔119〕 参阅王树人:《历史哲学的反思》,中国社会科学出版社,1988。

〔120〕 黑格尔《精神现象学》上册,页131。

〔121〕 《马克思恩格斯全集》,第42卷,页159。

〔122〕 同上,页159。

〔123〕〔124〕 同上,页159,页175。

〔125〕 Michael Löwy:《G·卢卡奇从浪漫主义到布尔什维克主义》,英文版,1979,页170。

〔126〕 《马克思恩格斯选集》,第4卷,页366。

〔127〕 Michael Löwy:《G·卢卡奇从浪漫主义到布尔什维克主义》,英文版,页181。

〔128〕〔129〕 哈贝马斯:《交往行动理论》,第一卷,重庆出版社,1994,页458,页459。

〔130〕〔131〕〔132〕〔133〕 同上,页460,页460,页461,页461。

〔134〕〔135〕〔136〕 同上,页460,页458,页459。

〔137〕〔138〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页25,页25。

〔139〕 《新马克思主义》,英文版,页43。

〔140〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页20。

〔141〕 《马克思恩格斯选集》,第4卷,页212。

〔142〕 参阅恩格斯:《反杜林论》。

〔143〕 《马克思恩格斯选集》,第 4 卷,页 239-240。

〔144〕〔145〕 《马克思恩格斯全集》,第 23 卷,页 24,页 24。

〔146〕 同上,第 42 卷,页 177。

〔147〕 恩格斯说:"对已经从自然界和历史中被驱逐出去的哲学来说,要是还留下什么的话,那就只留下一个纯粹思想的领域:关于思维过程本身规律的学说,即逻辑学和辩证法。"见《马克思恩格斯选集》,第 4 卷,页 253。

〔148〕 盖欧尔格·里希特海姆:《卢卡奇》,中国社会科学出版社,1989,页 96。

〔149〕 Andrew FeenBeryt:《卢卡奇、马克思和批判理论的起源》,英文版,1981,页 88。

〔150〕 卢卡奇:《关于社会存在的本体论》,德文版,第 1 卷,页 107。

〔151〕 黑格尔:《小逻辑》,页 90。

〔152〕 《国外学者论黑格尔哲学新论》,中国社会科学出版社,1982,页 38。

〔153〕 参阅黑格尔:《逻辑学》上卷,页 31。

〔154〕 奥托·帕格勒称为"精神—形而上学",见薛华:《自由意识的发展》,中国社会科学出版社,1983,页 104。

〔155〕 薛华:《自由意识的发展》,中国社会科学出版社,1983,页 53。

〔156〕 同上,页 101。

〔157〕〔158〕 卢卡奇:《历史和阶级意识》,页 28,页 21。

〔159〕 黑格尔:《精神现象学》,上册,页 21。

〔160〕 《马克思恩格斯全集》第 42 卷,页 120。

〔161〕 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,页 8。

〔162〕 卢卡奇:《关于社会存在的本体论》,重庆出版社,1994,上卷,页 756。

主要参考书目

外文部分

1. G. lukács., *History and Class Consciousness*, London, 1971.

2. G. lukács., *The Theory of the Novel*, London, 1971.

3. G. lukács., *The Soul and the Forms*, London, 1973.

4. G. lukács., *The Yong Hegel*, London, 1975.

5. G. lukács., *Lenin. A Study on the Unity of his Thought*, London, 1970.

6. G. lukács., *The ontology of Social Being——Hegel*, London, 1978.

7. G. lukács., *The Ontology of Social Being——Marx*, London, 1978.

8. G. lukács., *The Ontology of Social Being——Labour*, London, 1978.

9. G. lukács., *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* Ⅰ. Ⅱ, luchterhand, 1984, 1986.

10. G. lukács., *Lukács Political Writings 1919—1929*, london, 1972.

11. G. lukács., *Marxism and Human liberation*, New York, 1973.

12. G. lukács., *Frühschriften I (Early Writings I). Includes Die Seele und die Formen (The Soul and the Forms) and Die Theorie des Romans (The Theory of the Novel).*

(The Collected Works lukács' collected works are published by the luchterhand Verlag, Neuwied.)

13. Andrew Arato and Paul Breines., *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York, 1979.

14. Bahr. Ehrhard and Kunzer. *Ruth Goldschmidt., Georg lukács*, New York, 1972.

15. Feenberg Adrew., *lukács, Marx and Sources of Critical Theory*. New York, 1981.

16. Goldman, lucien., *lukács and Heidegger*. London, 1977.

17. Löwy, Michael., George lukács: *From Romanticism to Bolshevism*. London, 1972.

18. Meszarós, István., *lukács ' s Concept of the Dialectic*, London, 1972.

19. Parkinson. G. H. R., *Georg lukács*, London, 1983.

20. Agnes Helier., *lukács Revalued*, Oxford, 1983.

21. Congdon Lee., *The Young lukács*, The University of North Carolina Press, 1983.

22. Mary Gluck., Georg Lukács and his Generation 1900—1918. london, 1985.

23. Ernest Joós., *lukács Last Autocriticism: The ontology*. Humanties press, 1983.

24. Tom Rockmore ed., *lukács today*, Boston, 1988.

25. Karl Korsch., *Marxism and philosophy*, N.Y. 1970.

26. Douglas Kellner ed., *Karl Korsch: Revolutionary Theory*, London, 1977.

27. Gramsci., *Seleetions from the Prison Notebook*, New York, 1971.

28. Alex Callinicos., *Althuser ' s Marxism*, London, 1976.

29. Lefebvre., *Dialectical Materialism*, London, 1968.

30. Colletti., *Marxism and Hegel*, London, 1973.

31. Colletti., *From Rousseau to lenin*, London, 1972.

32. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, New York, 1973.

33. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno., *Dialectic of Enlightenment*, New York, 1960.

34. Marcuse, H., *Reason and Revolution*, Boston, 1960.

35. Marcuse, H., *An Essay on liberation*. Boston, 1969.

36. Schmidt. A., *The Concept of Nature in Marx*, London, 1973.

37. Habermas, J., *Theory and Practice*, Boston, 1974.

38. Habermas, J., *Knowledge and human interests*, Boston, 1971.

39. Habermas, J., *Techik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt, 1968.

40. Martin Jay., *The Dialectical Imagimation*, Boston 1973.

41. Phil Slater., *Origin and significance of the Frankfurt school*, london, 1977.

42. Martin Jay., *Marxism and*

Totality, University of California Press. 1984.

43. Russell Jacoby., *Dialectic of Defeat: Contour of Western Marxism*, Cambridge, 1981.

44. Ben Agger., *Western Marxism: An Introduction classical and Contemporaty Sources*, California, 1979.

45. Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, Oxford, 1978.

46. Degeorge. R. T., *The New Marxism*, New York, 1968.

中文部分

1. 卢卡奇:《审美特性》,中国社会科学出版社,1986年版。

2. 卢卡奇:《理性的毁灭》,山东人民出版社,1988年版。

3. 卢卡奇:《存在主义还是马克思主义》,商务印书馆,1964年版。

4. 卢卡奇:《青年黑格尔》,商务印书馆,1964年版。

5. 卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社,1989年版。

6. 卢卡奇:《关于社会存在的本体论》,重庆出版社,1994年版。

7. 杜章智编:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社,1986年版。

8. 葛兰西:《狱中札记》,人民出版社,1983年版。

9. 毛韵泽:《葛兰西政治家囚徒和理论家》,求实出版社,1987年版。

10. 萨特:《辩证理性批判》(方法问题),商务印书馆,1963年版。

11. 萨特:《存在主义是一种人道主义》,上海译文出版社,1988年版。

12. 马尔库塞:《爱欲与文明》,上海译文出版社,1987年版。

13. 马尔库塞:《单向度的人》,上海译文出版社,1989年版。

14. 马尔库塞:《审美之维》,三联书店,1989年版。

15. 哈贝马斯:《交往与社会进化》,重庆出版社,1989年版。

16. 霍克海默:《批判理论》,重庆出版社,1989年版。

17. 哈贝马斯:《交往行动理论》,重庆出版社,1994年版。

18. 阿尔多诺:《否定的辩证法》,重庆出版社,1994年版。

19. 本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》,三联书店,1989年版。

20. 薛华:《哈贝马斯的商谈伦理学》,辽宁教育出版社,1988年版。

21.弗罗姆:《占有还是生存》,三联书店,1988年版。

22.弗罗姆:《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社,1986年版。

23.阿尔都塞:《保卫马克思》,商务印书馆,1989年版。

24.施米特:《马克思的自然概念》,商务印书馆,1988年版。

25.沙夫:《人的哲学》,三联书店,1964年版。

26.加罗蒂:《马克思主义的人道主义》,三联书店,1964年版。

27.加罗蒂:《人的远景》,三联书店,1964年版。

28.科西克:《具体的辩证法》,社会科学文献出版社,1989年版。

29.弗兰尼茨基:《马克思主义史》,三联书店,1963年版。

30.《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店,1979年版。

31.佩里·安德森:《西方马克思主义探讨》,人民出版社,1981年版。

32.佩里·安德森:《当代西方马克思主义》,人民出版社,1989年版。

33.徐崇温:《西方马克思主义》,天津人民出版社,1982年版。

34.徐崇温:《'西方马克思主义'论丛》,重庆出版社,1989年版。

35.徐崇温:《法兰克福学派述评》,三联书店,1982年版。

36.徐崇温:《结构主义与后结构主义》,辽宁人民出版社,1986年版。

37.李忠尚:《'新马克思主义'析要》,中国人民大学出版社,1987年版。

38.麦克莱伦:《马克思后的马克思主义》,中国社会科学出版社,1986年版。

39.叶秀山:《思·史·诗》,人民出版社,1988年版。

40.苏国勋:《理性化及其限制》,上海人民出版社,1988年版。

41.伽达默尔:《科学时代的理性》,国际文化出版社,1988年版。

42.海德格尔:《存在与时间》,三联书店,1987年版。

43.列维·斯特劳思:《野性的思维》,商务印书馆,1987年版。

44.保罗·利科主编:《哲学主要趋向》,商务印书馆,1988年版。

45.施太格缪勒:《当代哲学主流》,商务印书馆,1986年版。

46.黑格尔:《精神现象学》,商务印书馆,1983年版。

47.黑格尔:《逻辑学》,商务印书馆,1977年版。

48.康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆,1982年版。

49.李泽厚:《批判哲学的批判》,人民出版社,1979年版。

50.张世英:《论黑格尔的逻辑学》,

上海人民出版社，1982年版。

51．王树人：《思辨哲学新探》，人民出版社，1985年版。

52．薛华：《自由意识的发展》，中国社会科学出版社，1983年版。

53．杨适：《马克思〈经济学—哲学手稿〉述评》，人民出版社，1982年版。

54．《西方学者论〈1844年经济学—哲学〉手稿》，复旦大学出版社，1983年版。

55．冯景源：《马克思异化理论研究》，中国人民大学出版社，1987年版。

56．景天魁：《打开社会奥秘的钥匙》，山西人民出版社，1981年版。

57．陈章津：《科西与西方马克思主义》，台湾森大图书有限公司，1987年版。

58．《马克思恩格斯全集》，人民出版社。

59．《马克思恩格斯选集》，人民出版社。

后　记

对卢卡奇思想的研究已有十余年。期间，我自己或与同仁们先后翻译了卢卡奇的《历史和阶级意识》(1989 年)、《关于社会存在的本体论》(1993 年)，并对青年卢卡奇理论的主要问题逐一作了研究，发表了一系列的论文。经过这种史料与理论的长期准备，我想把有关青年卢卡奇的争论梳理一下，问题究竟出在哪里？为什么《历史和阶级意识》在 20 世纪西方思想史上会产生这么持久的影响？这种解疑的过程不仅是对卢卡奇及 20 世纪西方左翼思想的研究过程，也成为我自己理论和思想不断深入、更新的过程。奉献给读者的这本书就是这样一个初步尝试的结果。

在书的写作过程中曾得到导师徐崇温先生的指导，中国社会科学院哲学所的叶秀山先生、薛华先生、吴仕康先生、马列所的蔡声宁先生、情报中心的沈恒炎先生以及中国人民大学的王于教授等前辈分别审阅过本书的原稿或部分章节，对书中的一些具体内容提出过不少宝贵的意见。在此深表谢意。

此外，苏国勋先生在审读此书时，给我提出了许多好的建议。同窗学友张博树认真看了我的全部书稿并提出了不少修改意见。三联书店的许医农编辑为书的出版也付出了辛勤的劳动。吕祥学友、孟祥林学友、崔秋锁学友以及刘丽华女士、马琳女士、张桐先生都曾给予我不少帮助，在此一并表示感谢！

这里还必须提到我的妻子侯定慧,因在这本书的写作过程中,我遇到了自己生活历程中的一个重要转折,当时无论在工作还是在心情上都十分困难。正是她全力地支持我,使我度过了那段难忘的时期,并全力投入了研究之中。

十年风雨春秋,历史和我个人的生活都发生了重大的变化。我想,不管书中的一些结论成熟与否,它都反映了作者对一种严谨学风的追求。或许这种追求有时还显得幼稚,思想的展开上还流露出一些彷徨,但它都真实地记录了作者一段激荡的思想历程,一段探求真理、执着人生理想的艰辛跋涉。

1995年,我应邀到德国作一年的学术访问,期间到过卢卡奇"美学时期"的海德堡、访问过法兰克福学派的重镇——法兰克福大学。物换星移、岁月变迁,当我漫步于法兰克福市的金融街时,1968年"五月风暴"的任何痕迹都已荡然无存,但若留心于学术、思想界,左翼思潮仍是西方思想界最活跃的一派,法兰克福学派的第二代传人哈贝马斯当下正春风得意,"红"遍欧洲。问题基本仍是那些问题,只是话语的形式和重点有所变化。

去年深秋时节,我专程到了布达佩斯,访问了卢卡奇故居,当我伫立于卢卡奇书房的窗前,遥看多瑙河两岸奇丽的风光时,心中无限感叹。卢卡奇已经作古。"昔人已乘黄鹤去,此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返,白云千载空悠悠"。我们正处于世纪之交,我们能从20世纪左翼思想史中体悟一点什么呢?我们能为这个即将来临的新世纪提供点什么呢?

今天,在中国"形而上学"日益冷落,学术日益成为学者个体生命的自觉选择时,无论如何,我要感谢卢卡奇,是他给了我一个学术展开的起点。今后,我的研究课题无论是向西方,还是向东方,或是站在东西方文化的交汇点上,我感到实质上已没有什

么大的差别，如贺麟先生说过的，“人同此理，天同此道，说到底天下的学问是相通的”。但人的自由与发展，这个卢卡奇曾追求一生的理论目标，也将成为我始终不渝的关注焦点，我将在追求这个目标中把自己鲜活饱满的个体生命融入到历史的长河中。

张西平

一九九五年岁末于北京玉泉路“游心书屋”

[General Information]
书名=三联·哈佛燕京学术丛书　　历史哲学的重建
作者=
页数=376
SS号=0
出版日期=

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文